

الدكتور شاكر النابلسي

لو لم يظهر الإسلام ما حال العرب الآن؟

سيناريوهات مختلفة للواقع المضاد
دينياً وثقافياً وسياسياً
واقتصادياً واجتماعياً

منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت

لو لم يظهر الإسلام

ما حال العرب الآن؟

لو لم يظهر الإسلام ما حال العرب الآن؟

هذا بحث جديد، غير مسبوق في المكتبة العربية . وهو بحث قائم على أساس نظرية علمية يُطلق عليها نظرية الواقع المعاكس، أو الواقع المُضاد، أو نظرية الاحتمالات العلمية Counterfactual، وهي نظرية تقوم على تصوّر الواقع الآخر، فيما لو لم يكن الواقع الذي نعيشه قائماً، وهي نظرية علمية تتصل بعلم الرياضيات وعلم المنطق اتصالاً وثيقاً، ولا تقوم على قراءة الغيب على طريقة السحرة والكهّان .

وفي هذا الكتاب الجريء قام شاكر النابلسي بتقديم ثلاثة سيناريوهات محتملة لكل من الواقع الديني والثقافي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي العربي، فيما لو لم يظهر الإسلام في الوقت المناسب، وفيما لو بقي العرب وثنيين،أو اعتنقوا الحنيفية، او اعتنقوا اليهودية أو المسيحية.

وقدم لنا شاكر النابلسي في هذه السيناريوهات وقائع تاريخية محتملة ومنطقية، مبنية على أساس علمي، وقراءة تاريخية واعية ودقيقة لواقع القرن السابع الميلادي الذي ظهر فيه الإسلام .

ISBN 9953-12-066-8

منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت

الدكتور شاكر النابلسي

لو لم يظهر الإسلام ما حال العرب الآن؟

سيناريوهات مختلفة للواقع المضاد

دينيًّا وثقافيًّا وسياسيًّا

واقتصاديًّا واجتماعيًّا

منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت

دار الآفاق الجديدة
مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر
رأس بيروت ـ الحمراء ـ شارع المقدسي
هاتف: 349178 (1-961) - 351246 (1-961)
فاكس: 341112 (1-961)
ص.ب.: 2668 Riad Al-Solh و 7302-11
Beirut 1107 2240 Lebanon
E-mail: alafaq@cyberia.net.lb
بيروت ـ لبنان

في خدمة  الثقافة العربية

اسم الكتاب: لو لم يظهر الإسلام
ما حال العرب الآن؟
المؤلف: الدكتور شاكر النابلسي

ISBN 9953-12-066-8

الطبعة الأولى
2003

التوزيع الحصري:
بيسان للنشر والتوزيع والاعلام بيسان
ص. ب: ٥٢٦١ - ١٣ بيروت - لبنان
هاتف: ٣٥١٢٩١ - فاكس: ٩٦١ ١ ٧٤٧٠٨٩
بريد الكتروني: bisanbok@lynx.net.lb

إلى ذكرى جدتي

مفيدة شاهين

المحتويات

الفاتحة

I

هذا الكتاب ليس كتاب تاريخ رسمي.

وهو ليس كتاب تاريخ تسحيلي أو تبحيلي.

فكتب التاريخ الرسمي وكتب التاريخ التسحيلي والتبحيلي على وجه الخصوص ملأت المكتبة العربية والإسلامية، بل ضاقت بها أرفف الكتب. ولم يعد لدى الباحث أو المؤرخ المعاصر ما يقوله من جديد في هذا المجال غير تكرار ما قيل واجترار الأفاعيل. ولكن هذا الكتاب كتاب نقدي للتاريخ، يحاول زحزحة المُعطيات المُسلّم بها، وفكفكة ما تمّ تركيبه منذ قرون طويلة والتسليم به تسليماً قاطعاً مانعاً ورادعاً في الوقت نفسه. فقد كان التاريخ العربي – الإسلامي صكاً مختوماً ومحمياً من قبل المؤسسة الدينية على مرِّ القرون الخمسة عشر الماضية بقوة ردع عنيفة وشرسة – بدعم من المؤسسة السياسية المتحالفة معها في معظم الأحيان لصالحها وتثبيتاً لسلطتها – لكل من يحاول زحزحة اليقينات، وفكفكة المُسلمات، وإنارة الظلمات، وإعادة تركيب الخطابات، وفقاً لمنطق عصري مقبول، ومنهاج عملي معقول.

وبحوث من هذا القبيل لن تكون بحوثاً توافقية ووفاقية وتوفيقية، هدفها المصالحة بين التراث والمعاصرة، أو بين التراث وبين الحداثة، أو بين الاتباع والابتداع، ولكنها بحوث تهدف إلى التحقيق العلمي المنفلت من كل أيديولوجية، والبعيد عن كل سيطرة رسمية والنائي عن كل تسلّط فكري مُسبق. كما أن بحوثاً كهذه وظيفتها كشف الغطاء عما هو مستور، وتنوير ما لم يكن في دائرة النور، ومحاولة الغوص في أعماق الحقيقة، وعدم الاكتفاء بقشورها ومظهرها الخلاب.

كذلك فإن بحوثاً من هذا القبيل لا تُكرر ما سبق وتمّت كتابته بقدر ما تُقدم ما يمكن أن يُستجد من حقائق طازجة، بعيداً عن التبجيل والتنزيه والتقديس، والمديح المجاني والأساطير الخيالية، والاستعلاء الذاتي، والتكابر القبلي، والتعالي الشخصي والأممي، والانتفاخ القومي، والروح العصبية العشائرية التي اتسمت بها كتابة التاريخ العربي – الإسلامي السابق والتي وصفت الأمة العربية بأوصاف خارقة للعادة والتاريخ[1].

ومن هنا أصبحت مهمة "المؤرخ الناقد" مهمة صعبة ومحفوفة بالمخاطر والمهالك. كما تكمن الخطورة في مثل هذه البحوث في أن رأسها يسبقها دائماً إلى المقصلة، وتسبقها كلماتها إلى المصادرة والنفي، وتسبقها أوراقها إلى الحرق والاندثار وقلّة الاعتبار في العالمين العربي والإسلامي، سواء جاء هذا التاريخ النقدي من الغرب أم جاء من الشرق. ولذا كان المؤرخون الناقدون أقل بكثير من باقي أصناف المؤرخين الآخرين. فلم يظهر لنا في العصور الإسلامية الوسطى كثير من المؤرخين الناقدين. وكان جُلّ هؤلاء المؤرخين من المؤرخين التبجيليين الذين كانوا بمثابة رؤساء التشريفات التاريخية في بلاط السلطة. أما في العصر الحديث فقد انقسم المؤرخون العرب إلى أقسام عدة منها:

[1] ما زال المؤرخون العرب المعاصرون دارجين على هذا المنوال في التاريخ التبجيلي وكان آخرهم محمد عودة الذي يقول عن الأمة العربية: " ليس في العالم كله أمة تحمل مقومات الأمة مثل ما تحمله الأمة العربية".
أنظر: محمد عودة وآخرون، **الوحدة العربية.. المعوقات والممكنات**،ص٢٢١.

١. المؤرخون التبجيليون ومثالهم الواضح عباس العقاد في "العبقريات"، وخالد محمد خالد في " خلفاء الرسول" و "رجال حول الرسول" و "الدولة في الإسلام"، وطه حسين في "على هامش السيرة" و "مرآة الإسلام" و "الوعد الحق". ومحمد حسين هيكل في " في منزل الوحي" و "حياة محمد" و "الصديق أبو بكر"، ومحمود الخالدي في "قواعد نظام الحكم في الإسلام"، ومحمد أبو فارس في "النظام السياسي في الإسلام"، وأحمد الفنجري في "الحرية السياسية في الإسلام"، ومحمد الخضر حسين في "الحرية في الإسلام"، ومحمد فضل الله في "الشورى.. طبيعة الحاكمية في الإسلام"، وفهمي هويدي في "القرآن والسلطان"، وغيرهم.

٢. المؤرخون الفضائحيون، ويأتي على رأسهم خليل عبد الكريم من خلال كتبه الكثيرة منها : "شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة" و "قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية" و "سنوات التكوين في حياة الصادق الأمين"، وغيرها.

٣. المؤرخون النقديون ومثالهم علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، و محمد أركون في "الفكر الإسلامي.. قراءة علمية" و "الفكر الإسلامي .. نقد واجتهاد" و "تاريخية الفكر الإسلامي" و "قضايا في نقد العقل الديني.. كيف نفهم الإسلام اليوم؟"، وهشام جعيط في "الفتنة.. جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر"، وإبراهيم بيضون في "الحجاز والدولة الإسلامية"، وبرهان دلّو في "جزيرة العرب قبل الإسلام" و "مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي" ، وسيّد القمني في "الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية"، ونصر أبو زيد في "فلسفة التأويل" و"نقد الخطاب الديني" و "الاتجاه العقلي في التفسير"، وأدونيس في " الثابت والمتحول"، ومحمد محمود في "دولة المدينة الإسلامية العربية"،

وعزيز العظمة في "التراث بين السلطان والتاريخ" و "دنيا الدين في حاضر العرب"، ومحمد شحرور في "الكتاب والقرآن"، وغيرهم.

٤. المؤرخون التوفيقيون ومثالهم محمد عمارة في "الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية" و "التراث في ضوء العقل" و "الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية"، وفهمي جدعان في "نحن والتراث" و "المحنة.. بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام"، ورضوان السيّد في "الأمة والجماعة والسلطة"، وحسين مؤنس في "تاريخ قريش"، وغيرهم.

٥. المؤرخون الأكاديميون ومثالهم أحمد أمين في "فجر الإسلام" و"ضحى الإسلام" و "ظُهر الإسلام"، وحسن إبراهيم في "التاريخ السياسي للإسلام"، ومحمد الجابري في "تكوين العقل العربي" و "بنية العقل العربي" و "العقل السياسي العربي"، وعبد العزيز الدوري في "التكوين التاريخي للأمة العربية" و "مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي"، وفيكتور سحاب في "إيلاف قريش.. رحلة الشتاء والصيف"، وعشرات غيرهم.

٦. المؤرخون الأيديولوجيون ومثالهم حسين مروّة في "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" و "تراثنا كيف نعرفه"، وطيب تيزيني في "من التراث إلى الثورة" و "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط"، وراشد الغنوشي في "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، ومعظم كتابات مفكري جماعة الإخوان المسلمين، وخاصة كتابات سيّد قُطب.

II

إن هذا البحث محاولة لقراءة الواقع المُضاد أو ما يُسمّى بمنهاج Counterfactual. ويعتمد هذا المنهاج أول ما يعتمد على مقدرة الاستشراف بما يمكن أن يكون عليه الحاضر الآن، لو لم تحدث تلك الحادثة التاريخية، أو لو لم يظهر ذلك البطل، أو تلك الشخصية التاريخية التي شكّلت التاريخ والواقع على النحو الذي تمّ وقام. وكان من رواد هذه النظرية إيجال كفارت Kvart الذي كتب في العام ١٩٨٦ كتابه المشهور "نظرية الوقائع المُضادة The Theory of Counterfactuals " وقد اتخذت هذه النظرية طابعاً علمياً ومنطقياً بحتاً. وتمّ تصوّر كثير من الوقائع التاريخية والسياسية المحتملة على ضوء هذه الحسابات الرياضية، ولعب علم المنطق فيها دوراً مهماً.

وقد انطلقت هذه النظرية – كما يقول كفارت – من افتراض بسيط جداً، وهو: لو أن زيداً من الناس كان يملك أسهماً في البورصة، وباع هذه الأسهم، وبعدها بأيام ارتفع سعر هذه الأسهم، فلو أن زيداً انتظر قليلاً ولم يبع أسهمه، فهل كان سيحقق ربحاً كبيراً، ويكون في واقع مُضاد ومعاكس لما هو فيه الآن؟

إلا أننا في هذا البحث لن نغرق في حسابات رياضية علمية تجريدية، حتى لا يصبح هذا البحث بحثاً رياضياً جافاً، عسير الفهم، صعب الإدراك، قاصراً على النخبة فقط، ولكنا سنأخذ بروح هذه النظرية، ونستعمل الجزء المهم من أدواتها، وهو تصوّر الواقع الجديد المحتمل على ضوء الحقائق التاريخية القائمة. وكان استعمالنا لهذه النظرية يتعلق بالسؤال الكبير:

– ما حال العرب الآن لو لم يظهر الإسلام؟

هل سيبقى العرب وثنيين، أم سيتجهوا الى الحنيفية، أم إلى اليهودية أو المسيحية؟

وفي حالة بقاء العرب وثنيين، أو اعتناقهم للحنيفية، أو اليهودية، أو المسيحية، ماذا سيكون عليه الواقع المُضاد المنطقي والمحتمل والمعقول للثقافة والسياسة والاقتصاد والحالة الاجتماعية العربية، في ظل أي ديانة من هذه الديانات؟

إن هذا الاستشراف شأنه شأن أي استشراف تاريخي، لا بُدَّ أن يكون مرتكزاً على حقائق علمية ثابتة، وإلا كان مجرد خيالٍ من أخيلة الشعراء، وضربٍ من ضروب السحرة وقارئي البخت والفنجان. وهذا سيقودنا إلى قراءة التاريخ قراءة نقدية، وهو ما يعارضه "رأي الجماعة" خوفاً على التراث من المسِّ والجسِّ والإفلات من الحبس. في حين أن التراث سيبدو لنا حقيقياً أكثر، وواقعياً أكثر، ومنطقياً أكثر، فيما لو تعاملنا معه على أساس أنه نتاج بشري، خاضع للحفر والنقد والتفكيك والفرز والإضاءة. وأن الشخصيات التاريخية والتراثية في التاريخ العربي الإسلامي ستبدو أكثر صفاءً وقوةً ونقاءً وواقعيةً ومنطقيةً مما هي عليه داخل الأُطر الأسطورية والخيالية التبجيلية المثالية المطلقة. ذلك أنه "تمّ تقديم صورة خيالية محضة عن الماضي والدين والتراث، ولم تُقدَّم الصورة التاريخية الواقعية. وهذه الصورة الخيالية أو الأيديولوجية المُضخَّمة هي التي تُسيطر الآن على وعي ملايين العرب والمسلمين. وقد ساهم في تشكيل هذه الصورة عشرات المنظِّرين الأيديولوجيين والكتاب الإنشائيين وبخاصة كتّاب الدرجة الثانية والثالثة"[1]. لا سيما وأن تدوين التاريخ العربي للفترة التأسيسية لظهور الإسلام لم تتم كتابتها إلا بعد مرور مائة وخمسين سنة على وقوع الأحداث في العصر الراشدي المؤسِس. وسوف تبدو هذه الشخصيات وتلك الأحداث في صورهما الجديدة أكثر مقاومةً للزمان وتطوراته، وللعصر ومنطقياته، وللعلم وآلياته، سيما وأن التراث بكل ما يحتوي ما هو إلا نتاج اجتماعي وثقافي تاريخي محكوم بزمان ومكان معينين، كانا هما العاملان المهمان

[1] محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص٢٦٨.

والرئيسيان في وجود هذا التراث وفي تشكيله. وأن لا معنى للتاريخ خارج زمانه ومكانه. ومن هنا قيل بأن التاريخ كان أسوأ مُعلّم[1]. وأن لا شيء نهائياً في التاريخ.

III

وأخيراً، فإن كل ما توقعناه من مظاهر للواقع المُضاد فيما لو لم يظهر الإسلام، يظل في حدود التوقّع الجائز، وغير الجائز. فللتاريخ بعض المعادلات الخفية التي يصعُب التنبوء بها. وللتاريخ كيمياؤه الخاصة التي يصعُب الكشف عنها، خاصة عندما تكون موغلة في القدم، وسابرة في الظلام، وقد تراكمت "قارة من اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه"[2]. وتراكمت فوق هذه القارة طبقات من الكلس المتحجّرة على مدار قرون طويلة، بحيث أصبح من الصعب إزالتها دون الإضرار بما هو تحت هذه الطبقات. ولكي لا يُضرّ ما هو تحت تلك الطبقات أو يُؤذى، فعلى الحفّارين والمُنقبين والفارزين أن يستعملوا أحدث المعدات اللازمة، وأكثرها تقنيةً عالية.

شاكر النابلسي
يناير ٢٠٠٢

[1] يقال أن معاوية بن أبي سفيان، السياسي الفذ، كان يقرأ التاريخ كل ليلة، ويضعه تحت وسادة نومه، ولكنه لم يكن يعمل به. ولو عمل به لما أقام مُلك بني أمية.

[2] محمد أركون، مصدر سابق، ص٣٣٢



[1]

ما حالتنا الدينية هذه الأيام لو لم يظهر الإسلام؟



□ حال العرب قبل الإسلام

كان في الجزيرة العربية ق. س[1] الدينان السماويان الرئيسيان: اليهودية والمسيحية. وكانت في الجزيرة العربية إلى جانب ذلك عقائد دينية أرضية مختلفة أهمها: الحنيفية والصابئة والدهرية والمجوسية والوثنية. ورغم وجود هذه الأديان والعقائد الدينية المختلفة إلا أن الصراع الديني لم يكُ قائماً في الجزيرة العربية. و لم يسعَ العرب إلى تغليب ديانة على أخرى.

فاليهودية في شمال الجزيرة العربية ظلت محصورة في يثرب وفي الواحات الأخرى المنتشرة في الجزيرة وكانت منطوية على نفسها، ولا تقوم بأي جهد تبشيري يُذكر. وظلت يهودية الجزيرة العربية بعيدة عن العبرانيين خارج الجزيرة العربية. فيما اعتُبر يهود الجزيرة العربية من الجهلة بالدين اليهودي، وأنهم لم يحافظوا على العقيدة الموسوية و لم

[1] نشير بعلامة (ق. س) إلى (ما قبل الإسلام). كما نشير بعلامة (ب. س) إلى (ما بعد الإسلام).

يخضعوا لأحكام التلمود. ومن هنا، فإنه "لم يرد لنا شي عن أخبار يهود الجزيرة العربية في أسفار المؤلفين العبرانيين"[1]. وكان يهود الجزيرة العربية منغمسين في زراعتهم وتجارتهم وصناعاتهم اليدوية و لم يكن يعنيهم من أمور السياسة والدين شيئاً إلا ما مِنْ شأنه أن يؤثر على أعمالهم سلباً أو إيجاباً. وقد اتفق معظم المؤرخين على أن عدم انتشار اليهودية في الجزيرة العربية - ما عدا اليمن ولفترة محدودة - كانت له أسبابه الكثيرة ومنها:

١. اعتبار اليهود أنفسهم "شعب الله المختار" وأنهم في غير حاجة إلى يهود آخرين ليؤمنوا بعقيدتهم.
٢. أن اليهودي يجب أن يكون أصلاً بالولادة، وليس بالإيمان بعد الولادة.
٣. أن اليهودية عرق أكثر منها دين.
٤. جهل يهود الجزيرة العربية بديانتهم وبالتالي عدم قدرتهم على الدعوة إليها.
٥. انشغال اليهود بالتجارة والصرافة والزراعة والصناعات الخفيفة، بعيداً عن الدين.
٦. لم يكُ اليهود طلاب سلطة سياسية يريدون تحقيقها عن طريق الدين.
٧. خوف اليهود من الاضطهاد الذي لحق بهم في فلسطين إن هم وظّفوا الدين ونشروه لأغراض سياسية، حيث أن الأديان ونشرها في تلك الفترة كانت تهدف لتحقيق أغراض سياسية كما هي الآن في العصر الحديث.

وأما المسيحية فقد كانت محصورة في نجران ونواحٍ متفرقة من الجزيرة العربية، و لم يكن لها من أتباع كُثر في الجزيرة العربية رغم قيامها بدور تبشيري نشط. رغم أن بعض المستشرقين كماسينيون يؤكدون أن "الجزيرة العربية بدت في مطلع القرن السابع وكأنها ستتحول إلى النصرانية وتتخذها ديناً. ففي الحجاز آمنت بعض القبائل بالنصرانية ومنها قبيلة طيء وبني عذرة. ويقول الأزرقي إن تمثالين ليسوع ومريم كانا بين أصنام الكعبة"[2]. فقد كان وجود المسيحية

[1] جواد علي، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج٦، ص٥١٥.

[2] جان موريون، **لويس ماسينيون**، ص٦٠.

في الجزيرة العربية ليس للقيام بالتجارة أو بالزراعة أو بالصناعات اليدوية كما كان عليه الحال لدى اليهود، ولكن لكسب المزيد من المؤيدين للمسيحية والمؤمنين بها. ومن هنا كان انتشار المسيحية - على محدوديته - في الجزيرة العربية أكبر من انتشار اليهودية. وكان عدد الأديرة أكثر من عدد المعابد اليهودية. ولعل من أسباب انتشار هذا العدد غير القليل من الأديرة المسيحية وخاصة على طرق القوافل التجارية وترحيب العرب بها، كان بسبب ما كانت تقدمه هذه الأديرة من خدمات فندقية للنزلاء من التجار والعاملين معهم، حيث كانوا يستريحون ويتزودون بالطعام والماء والنبيذ المُعتّق الذي اشتهرت بصناعته تلك الأديرة في ذلك الزمان. كما كان انتشار المسيحية في الجزيرة العربية على نطاق أوسع من اليهودية نابعاً من الإنفاق بسخاء على الكنائس الفخمة والضخمة من قبل الدولة البيزنطية التي كانت تسعى إلى نشر الديانة المسيحية في الجزيرة العربية وإظهار الأبهة الدينية[1] لأغراض تجارية ومالية محضة. ورغم ذلك فلم يتم انتشار المسيحية في الجزيرة العربية بقدر الجهد التبشيري الذي كان يُبذل في تلك الأيام . ويُعتقد أن أسباب ذلك تعود إلى:

١. أن المسيحية ديانة معقدة، لا تناسب مجتمع الجزيرة العربية البدائي البسيط.
٢. امتلاء المسيحية بالأسرار والألغاز.
٣. عدم استعدادها لتلبية احتياجات التطور الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع الجزيرة العربية.
٤. كانت المسيحية تحمل مسحة وظلاً سياسياً باعتبارها كانت ديانة الدولة البيزنطية في بلاد الشام المجاورة والطامعة في مكة باعتبارها مركزاً مهماً للتجارة الدولية ومحطة ترانزيت تجارية غاية في الأهمية. فقد حاول البيزنطيون في الماضي فرض سيطرتهم على الجزيرة العربية وعلى مكة بالذات. وكانت المسيحية تحاول التغلغل في الجزيرة العربية لاتصالها بالصراع السياسي الذي

[1] يذكرنا هذا بالأبهة الدينية التي كان يحرص عليها العثمانيون والمتمثلة ببناء المساجد الفخمة والضخمة في تركيا وخارجها لأغراض سياسية.

كان قائماً آنذاك بين الدولتين العظميين (البيزنطية والساسانية) الطامعتين في الجزيرة العربية[1].

وأما الحنيفية فقد كانت العقيدة التوحيدية غير المُرسلة رسمياً من السماء. وكان أول من دعا إليها الداعية النجدي مُسيلمة[2] (حبيب بن ثمامة). وقد نشأت في نجد في منطقة اليمامة الزراعية حيث المناخ الاجتماعي الملائم لها هناك. فمجتمع زراعي كمجتمع اليمامة كان مجتمعاً بسيط التركيب وبدائي وشاعري في الوقت ذاته[3]، وكان يؤمن بالغيبيات لاعتماد رزقه على ماء السماء، وليس على تجارة الأرض كما هو حال مكة مثلاً. ولم يكُ مجتمع اليمامة مجتمعاً مادياً واقعياً كالمجتمع المكي التجاري الذي لا يؤمن إلا بدفاتر الحساب، وفواتير التجارة والربح والخسارة، وأن الرزق يأتي من بين أرجل العير، وليس من بين طبقات السماء. ومن هنا نظر الحنيفيون إلى السماء كمنبع للمعرفة، في حين نظر المكيّون إلى الأرض كمصدر للرزق والثروة ولم ينتظروا من السماء ذهباً ولا فضة.

وعلى هذا الأساس كانت الحنيفية عقيدة النخبة المثقفة والطبقة المفكرة من أصحاب البروج العاجية من الشعراء أمثال: عبد الله بن أبي الصلت وزيد بن نُفيل وغيرهما، والمفكرين من أمثال: قس بن ساعدة وعثمان بن الحارث وغيرهما. ولم تستطع أن تكون الحنيفية بين قريش أو في مكة عقيدة العامة والطبقات الدنيا بقدر ما كانت عقيدة الخاصة والطبقات العليا.

[1] عبد العزيز الدوري، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، ص١٠.

[2] لنلاحظ اسم " مُسيلمة "وعلاقته بكلمة إسلام.

[3] لنلاحظ أن المجتمع المكي لم يكن مجتمعاً شاعرياً أو منبتاً للشعراء الفحول. ولم يظهر في تاريخ قريش كله شاعر فذ ذو قيمة فنية كبيرة عدا عمرو بن أبي ربيعة فيما بعد.

وكانت الحنيفية في ذلك الوقت أكثر العقائد الدينية المطروحة على الساحة العربية قُرباً من الإسلام ومن مبادئه. ومن هنا فقد كان لها في القرآن ذكر حميد ومكان مجيد. وعُني بها القرآن كما لم يُعنَ بأية ديانة سماوية أخرى، وأثنى عليها كما لم يُثنِ على أية ديانة أو عقيدة أخرى. بل إن القرآن اعتبر الإسلام امتداداً قرشياً أو قُلْ امتداداً حجازياً للحنيفية النجدية. وقال الرسول صراحة مؤكداً هذه الامتداد الفكري والعقائدي للحنيفية في نسغ الإسلام:

" بُعثتُ بالحنيفية السمّحة، ومن خالف سُنَّتي فليس مني".

وقال القرآن من قبلُ ومن بعدُ عدة آيات تدلُّ على أن جذور الإسلام الأولى والرئيسية كانت هي الحنيفية. وأن المرجعيات العقائدية والتشريعية الأولى للإسلام هي الحنيفية إلى جانب الديانات السابقة الرسمية الأخرى. وكانت هذه الآيات تشير من قريب حيناً ومن بعيد حيناً آخر إلى جذور الإسلام وقواعده الأساسية الموجودة في الحنيفية، ومنها هذه الآيات:

﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً﴾[1]

﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع مِلّة إبراهيم حنيفاً﴾[2]

﴿قُلْ إنني هداني ربي إلي صراط مستقيم ديناً قيّماً مِلّة إبراهيم حنيفاً﴾[3]

﴿ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه وهو محسن واتبع مِلّة إبراهيم حنيفاً﴾[4]

[1] سورة آل عمران، الآية ٦٧.
[2] سورة النحل، الآية ١٢٣.
[3] سورة الأنعام، الآية ١٦١.
[4] سورة النساء، الآية ١٢٥.

ولهذا هناك من يقول انه قد قُرِيء في مصحف عبد الله بن مسعود آية تقول: "إن الدين عند الله الحنيفية". وليس ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ كما جاء في مصحف عثمان بن عفان، في سورة آل عمران، الآية ١٩ [1].

كما أن الأخباريين يقولون ان الطقوس الدينية التي كان يؤديها الرسول ق. س كالاعتكاف في غار حراء والتعبد هناك [2]، والتحنُّث (التعبُّد) في شهر رمضان، والترفُّع عن الدنايا، هي نفسها الطقوس الدينية التي كان يقوم بها الحنفاء من أمثال الشاعر زيد بن نفيل، وجدّ الرسول عبد المطلب، الذي كان يعتبر واحداً من زعماء الحنيفية [3].

وبهذه الآيات أدغم القرآن الإسلام بالحنيفية إدغاماً واضحاً. وجعل من الإسلام والحنيفية وحدة فكرية وعقائدية واحدة. وكان لهذه الآيات وذلك الحديث النبوي الأسباب الكامنة في كون الحنيفية لها مع الإسلام قواسم عقائدية وتشريعية كثيرة مشتركة أهمها:

١. الدعوة إلى دين التوحيد، ورفض عبادة الأصنام والإقرار بالربوبية والإذعان للعبودية، وعبادة خالق واحد [4].

[1] أنظر: عبد الله السجستاني، **كتاب المصاحف**، ص٧٠.

[2] لم يكُ الرسول وحده ق. س، و ب. س هو الذي يذهب للتعبد والتنسّك في غار حراء. فقد درجت مجموعة من المتعبدين على التأمل والامتناع عن الكلام والانزواء في غار حراء، وفي شعاب جبال مكة.
أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٣٣٩.

[3] خليل عبد الكريم، **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، ص٢٣١.

[4] وهذه كانت متوفرة في اليهودية والمسيحية وليست جديدة. ومن هنا فإن قريشاً لم تهتم بها، و لم تلتفت إليها حتى بعد أن نادى بها الإسلام لقِدم فكرة التوحيد في الجزيرة العربية وفي مكة على وجه الخصوص. وما محاربة قريش للإسلام إلا انطلاقاً =

٢. حج البيت.

٣. اتباع الحق.

٤. المناداة بالإصلاح الاجتماعي والخلقي كالدعوة إلى تجنُّب شرب الخمر ولعب الميسر وعدم القيام بالأعمال المُنكرة.

٥. الدعوة إلي إعمال العقل والفكر في الكون والخلق.

٦. النهي عن وأد البنات.

٧. عدم أكل لحوم قرابين الأصنام.

٨. تحريم أكل الميتة.

٩. تحريم أكل الخنزير.

١٠. الاغتسال من الجنابة.

١١. الاختتان.

١٢. قطع يد السارق.

١٣. تحريم الزنا وإيقاع الحد على مرتكبيه.

١٤. تحريم الربا[١].

١٥. استعمالهم للمفردات الإسلامية التي وردت في الأدبيات الإسلامية فيما بعد، ومنها أن عبد الله بن أبي الصلت قد علّم العرب قول: "باسمك اللهم" وغير ذلك[٢].

= من اعتبارها أن الإسلام كدين جديد وعقيدة جديدة سوف تشتت العرب، وتقوّض أركان التجارة التي أقاموا دعائمها. وليس لأن الإسلام قد نادى بالتوحيد. وإذا كان بعض المؤرخين كحسين مروّة يعتبرون أن موقف قريش الأولي من الإسلام كان وعياً ساذجاً وردود فعل متشنجة، فإنهم يغالطون بذلك الحقيقة التاريخية التي تمّ عرضها في هذا الكتاب. فقد كان موقف قريش المبدئي من الدعوة الإسلامية ومحاربتهم لهذه الدعوة محسوباً حسابات سياسية واقتصادية بدقة متناهية. وقد كانت قريش أصحاب الحسابات والدفاتر، وتدير تجارة دولية، ولم تكن قبيلة جاهلة هائمة على وجهها في الصحراء.
أنظر: حسين مروّة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج١، ص٣٣٩.

[١] وربما كان ذلك من العوامل الرئيسية لمقاومة قريش للحنيفية التي تصدّت بتحريمها للربا لإحدى ركائز الاقتصاد المكي.

[٢] أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ص٣٢.

وانظر: خليل عبد الكريم، **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، ص٢٥، ٢٦. =

وهكذا، كانت الحنيفية عقيدة موجزة، فجاء الإسلام وفصّلها.

وكانت الحنيفية عقيدة خاصة، فجاء الإسلام وعمّمها.

وكانت الحنيفية عقيدة الطبقة العليا، فجاء الإسلام ونشرها بين الطبقة الدنيا.

وكانت الحنيفية عقيدة من أجل العقيدة، فجاء الإسلام وجعل من العقيدة دولةً وسلطاناً.

وكانت الحنيفية عقيدة شعراء ومفكرين ومتأملين، فجاء الإسلام وجعل منها عقيدة محاربين وفاتحين.

وكانت الحنيفية عقيدة روحية حالمة ناعمة، فجاء الإسلام وجعل منها عقيدة واقعية ومادية ملموسة.

وكانت الحنيفية عقيدة تقول الحكمة شعراً ونثراً، فجاء القرآن وقال الحكمة بلغة ليست هي الشعر كله ولا النثر كله.

ورغم كل ذلك، لم تستطع الحنيفية في يوم من الأيام أن تكون الدين المُسيطر أو العقيدة المسيطرة في الجزيرة العربية أو مكة على وجه الخصوص وذلك للأسباب المختلفة التالية:

١. كانت الحنيفية تفتقر إلى قيادة شجاعة وحصيفة وخبيرة بشؤون قريش وشجونها كقيادة الرسول.

٢. كانت الحنيفية بحاجة إلى قائد حياتي عملي وواقعي، لا إلى شعراء وفلاسفة وحكماء ونخبة مثقفة، ذات أبراج عاجية وأحلام وردية، كما كان عليه الحال لدى الحنفاء.

- ولعل هذا التطابق الكبير بين الإسلام والحنيفية هو الذي دفع قريشاً لأن تعتبر الحنيفية خطراً على الوثنية المرتبطة بالتجارة المكيّة. ومن هنا كان سبب اضطهاد قريش الجزئي للحنيفية ونفيها لأحد دعاتها من مكة، وهو الشاعر زيد بن نفيل.

٣. كانت الحنيفية تفتقر إلى النظرة الشاملة للكون والخلق. ذلك أن العقل العربي في ذلك الوقت لم يكُ ينظر إلى الكون نظرة كلية كما كان عليه حال العقل اليوناني مثلاً. كما لم يُعنَ العربي بالأسئلة الكبرى عن الوجود والخلق والماهية كما سبق وعُني العقل اليوناني. وظل العقل العربي مقصوراً على المحدودات دون الكليات.

وقد تغير العقل العربي بعد مجيء الإسلام حين تمت الفتوحات واختلط الدم العربي بالدم الأجنبي عن طريق الزواج والهجرة، واختلطت النظم الاجتماعية، وتمّ تلاقح الثقافات، وتلاقي الآراء العقلية، وحوار الأديان، ونشأت الأجيال الجديدة التي كانت خليطاً من العرب والفرس والروم وغير ذلك. واختلط العرب بالأجناس الأخرى، وتغيّر العقل العربي تبعاً لذلك.

٤. عدم ظهور الحنيفية من بين ظهراني قريش ومن صُلبها، وكون الحنيفية قد جاءت إلى الحجاز وإلى "قريش مكة" من خارجها، ومن يمامة نجد.

٥. عدم بروز قائد حنيفي قرشي ذي شخصية قوية تستطيع قيادة ونشر العقيدة الحنيفية بين العرب.

٦. أن الحنيفية كانت قاصرة على النخبة المثقفة فقط، ولم تنشر عقيدتها بين الطبقة التجارية والطبقات الاجتماعية الدنيا من العبيد والرقيق والفقراء.

٧. أن الحنفاء لم يتشددوا في دعوتهم الدينية الحنيفية إلى درجة الاقتتال والاحتراب مع قريش أو مع غيرها. ولم يُعسّكروا عقيدتهم، وذلك اقتداءً بالديانات التوحيدية الأخرى كاليهودية والمسيحية اللتين لم تُعسّكرا العقيدة، ولم تنشرهما بالاحتراب والاقتتال.

٩. أن الحنفاء لم يهددوا تجارة قريش بقطع الطرق على قوافلها.

١٠. أن الحنفاء لم يكُ لديهم طموحات زعامة سياسية ودينية، حيث لم يكونوا طلاب مجدٍ سياسي وعزٍ مالي.

١١. أن الحنفاء لم يَعِدوا قريشاً والعرب من ورائهم بأموال كسرى وقيصر إن هم اعتنقوا الحنيفية وآمنوا بها.

١٢. "أن العرب لم يعطوا للدين كبير وزن في حياتهم"[١] بحيث يُشغلهم الدين عن تجارتهم وأسفارهم.

إضافة إلى الحنيفية كانت هناك عقيدة أخرى هي الصابئة. والصابئة في أصلها فرقة دينية بابلية قديمة، عبدت الأجرام السماوية وما تحوي السماء من نجوم وكواكب. وكانت أول بقعة في الجزيرة العربية ظهرت فيها الصابئة هي اليمن. ويذكر القرآن في قصة بلقيس على أن الصابئة كانت الدين الرسمي في فترة من فترات تاريخ اليمن. وكانت الصابئة تعتنق ملّة النبي نوح وتعاليم النبي إدريس. وأن اسم الصابئة يعود إلى صابئ بن لامك شقيق نوح. وبذا كانت الصابئة فرقة من الموحدين بالله الواحد أيضاً.

والصابئ هو من خرج عن دين أهله إلى دين آخر. ومن هنا كان الرسول يُدعى بالصابئ من قبل قريش. وقد جاء ذكر الصابئة في القرآن ثلاث مرات:

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم﴾[٢]

[١] محمد الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص١٠٠.

[٢] سورة **البقرة**، الآية ٦٢.

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى ومن آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[1]

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة﴾[2]

ونلاحظ أن ذكر الصابئة قد تقدم في القرآن على ذكر النصارى في سورتي "المائدة" و "الحج"، ربما تعظيماً لهم.

والذي يُفهم من القرآن، أن الصابئة كانت جماعة على دين خاص، وأنها طائفة كاليهود والنصارى. وأن من بين سكان مكة من كان من الصابئة الذين جاءوا إليها عن طريق التجارة من العراق.

إن الصابئة في كثير من الأحوال تعني الحنفاء. وإن قريشاً كانت تعدّ الرسول صابئاً. وكانت تعتبر الصابئة حنفاء كذلك، وتربطهم بديانة إبراهيم. فالصابئون في نظر المشركين هم المسلمون[3].

ومن طقوس الصابئة الدينية وتشريعاتهم، والتي هي قواسم مشتركة مع الإسلام:

١. الصوم شهراً في كل سنة .

[1] سورة المائدة، الآية ٦٩ .

[2] سورة الحج، الآية ١٧.

[3] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٧٠٢، ٧٠٣.

٢. الامتناع عن المأكل والمشرب ومعاشرة النساء أثناء الصيام[١].
٣. الصلاة خمس مرات في كل يوم.
٤. الوضوء قبل الصلاة.
٥. أداء الحج وتقديم الأضاحي.
٦. أداء الزكاة.
٧. تحريم أكل لحم الخنزير.
٨. جواز الطلاق.

ولا شك بأن وجود الصابئة وحضورهم هذا – ولا ندري إن كان عددهم كثيراً أم قليلاً – قد ساعد على انتشار الإسلام، وكان من أحد العوامل التي مهدت لظهور الإسلام، وبشّرت به. ولولا ذلك لما جاء ذكرهم بالخير والمباركة في القرآن، بل ولما تقدم ذكرهم في القرآن أحياناً على ذكر النصارى، أصحاب الكتاب والدين السماوي.

□

إن معظم من أرّخَ لتاريخ العرب ق. س ولفكرهم[٢] ولعلمهم[٣] ولعقائدهم يُجمع على أن كل ما ظهر من فكر ومعرفة وعقائد عند العرب ق. س كان نتيجة

[١] عُرف الصوم عموماً ق. س. عند العرب فكانت قريش تصوم يوم عاشوراء، وهو (يوم الكفارة) عند اليهود. وكان الرسول أيضاً يصوم يوم عاشوراء ق. س. كما صامه المسلمون بعد الإسلام وإلى يومنا هذا. كما أن قريشاً كانت إذا أصابهم قحط، ثم رُفع عنهم، صاموا شكراً لله وحمداً على استجابة دعواتهم. وكان الصوم عند العرب ق. س صوم امتناع عن الأكل والشرب وإتيان النساء. وأصبح هو نفسه عند المسلمين فيما بعد.
أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٣٤٠، ٣٤٢.

[٢] خليل عبد الكريم، **قريش.. من القبيلة إلى الدولة المركزية**، ص٢١٧.

[٣] لم يكُ العرب ق. س ساذجين فكرياً. ولعل أخبار حكمائهم ق. س خير دليل على ذلك.
أنظر: مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ١٠١، ١١٢.

لحاجات حيوية في مجرى حياقم اليومية"[1]. وكان من بين هذه العقائد فرقة عربيـــة ق. س لم يصلنا من أخبارها إلا النـــزر اليسير[2]، رغم ورود ذكرها بشكل غير مباشـــر في القـــرآن، ورغم أنها "كانت أكثر المذاهب انتشاراً كما يظهر"[3]. وهي فرقة "الدهرية"[4] أو ما يُسمّى اليـــوم بـــ"العَلْمانية". وهي فرقة جاء ذكرها في القرآن على نحو أنهم قالوا : ﴿ ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ وكانت الدهرية ذات اتجاهات ثلاثة فيما يقول لنا الشهرستاني، وهي:

١. مجموعة أقرت بالخالق والخلق الأول، ولكنها أنكرت البعث.
٢. مجموعة أقرت بالخالق والخلق، ولكنها أنكرت الرُسل.
٣. مجموعة أنكرت الخالق والبعث، وقالت بالطبع المحيي والدهر المفني[5].

ورغم اختلاف وتباين هذه المجموعات الثلاث بوجود خالق وبنكران البعـــث والرسل، إلا أنها كما يبدو قد انتمت إلى التيار الفكـــري العقـــلاني العلمي العربي المحـض ق. س والذي قاده الحارث بن قيس أشهر من عُرف من الدهريين. والذي أنكـــر علـــى الإسلام قوله بالبعث والحيـــاة بعد الموت. وهو ما ردده على لسانه القرآن بقوله الســـابق: ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾[6] .

[1] كان العرب ق. س ذوي علم بالفلك وأنواء الكواكب وبالجغرافيا والتاريخ وعلم الحساب والزراعة والحرف اليدوية. ولعـــل هذا مما جعل تجارتهم مزدهرة واقتصادهم قوياً.
أنظر: صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، ج٣، ص١٢، ١٣.

[2] حسين مروّة، مصدر سابق، ج١، ص٢٩٦.

[3] عبد الله العلايلي، **مقدمات لفهم التاريخ العربي**، ص٥٣

[4] وكان يطلق عليها الزنادقة. والزنديق هو القائل ببقاء الدهر. وكان من بينهم من قريش كبار الأغنياء كأبي سفيان وعقبة بـــن معيط والنضر بن الحارث والعاصي بن وائل والوليد بن المغيرة وغيرهم.

[5] محمد الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج٣، ص٢٦٠.

[6] سورة **الجاثية**، الآية ٢٤.

بل إن الدهرية كانت من أخطر التيارات الفكرية الواقعية الموجودة على الساحة العربية ق. س. ومن أكثرها واقعية من حيث نفيها للغيب، وتعلقها بالمادية العلمية. والتي كانت تقف بصلابة ضد الغيبية، وتعتبر أن الزمان السبب الأول للوجود. وهذا الزمان غير مخلوق وغير نهائي. وأن المادة لا تُفنى، وأن الدهر قديم. وبذا وقفت الدهرية ضد الديانات السماوية وضد الوثنية أيضاً.

ولعل عدم توسّع المؤرخين الإسلاميين في ذكر هذا التيار الفكري العقلاني انهم ق. س، و ب. س قد أسهم كثيراً في عدم معرفتنا لطبيعة الحياة الفكرية الغنية ق. س وبوجود فلسفة عربية ذات جذور إنسانية عميقة الغور، وذات قيمة علمية رفيعة، والتي لو لم يظهر الإسلام لكانت "الدهرية" هي نظرية الحياة والمعرفة العربية المقبلة، ولأصبح العرب عَلْمانيين منذ خمسة عشر قرناً ونيف خلت، خصوصاً في مكة التي كانت تشهد في ذلك الوقت تحولاً نحو المادية الواقعية بفضل اتساع التجارة وازدهارها واعتمادها على العلم الواقعي (علم الحساب) وما يتبع ذلك من معرفة بأصول العمل التجاري المادي، وبفضل وجود زعماء وأثرياء قرشيين دهريين.

ولو أردنا أن نرد اتجاه الدهريين العقلاني والعلماني إلى مرجعياته التاريخية، لوجدنا أن جذور هذا التيار الفكري العلماني قد امتدت من الفلسفة اليونانية التي تمثلت بفلسفة أرسطو بشكل خاص وقوله "بقدم العالم واستبعاده لفكرة الخلق وأن العالم لا يحتاج إلى خالق وكل شيء فيه أزلي أبدي لا يفتقر إلى خالق يخرجه إلى حيز الوجود. وأن العالم موجود منذ الأبد وسيظل موجوداً إلى الأبد. وأن الزمان لا بداية له ولا نهاية، وذلك لأن كل آن منه له قبل وبعد. فلا آن أحق بالزمانية من آن"[1]. كذلك فإن أرسطو كان يعتقد بأنه "لا بد من التوقف عند محرك أول يكون علة جميع الحركة ولا علة له. وهذا المحرك الأول أو علة العلل هو الله"[2]. وهذا كله، يتطابق مطابقة تكاد تكون تامة مع قول الدهريين العرب وفلسفتهم ق. س. والتي سفهها الإسلام بقول

[1] محمد مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ص ١٩٦- ١٩٨.

[2] أيضاً، ص ١٩٩.

القرآن السابق. وهذا كله دليل واضح على اتصال العرب ق. س بالفلسفة اليونانية واطلاعهم عليها. وربما كان ذلك بفضل التجارة المكيّة المزدهرة وبفضل التجار الذين كانوا ينقلون في دفاتر حساباتهم المعارف الكثيرة إلى جانب الأرقام التجارية، والتي أنكرها كثير من المؤرخين الإسلاميين الكلاسيكيين[1]. فإن "تقارض المنافع الاقتصادية بين شعبين ينقل إلى كل منهما آراء صاحبه على يد التجار، وأصحاب الأسفار"[2].

وكان للفلسفة الدهرية العربية ق. س امتداداتها في الفكر العربي ب. س. وقد ظهرت واضحة في فكر أبي العلاء المعري (٩٧٣-١٠٥٧) خاصة ما يتعلق بقِدم الدهر وعدم فناء المادة. وفي هذا يقول أبو العلاء:

نزولُ كما يزولُ آباؤنا ويبقى الزمانُ على ما ترى
نهار يمرُّ وليل يكرُّ ونجمٌ يغورُ ونجمٌ يرى

□

إن العرب في الجزيرة العربية وخاصة في الشمال لم يكونوا متدينين، ولم تكنُ الأديان السماوية أو العقائد الدينية الأرضية تعنيهم في شيء، إلا إذا كان لها تأثير سلبي أو إيجابي على تجارتهم وعلى مقدار أموالهم. وكانت الوثنية بالنسبة لعرب شمال الجزيرة

[1] من الملفت للنظر أن الشهرستاني في كتابه " الملل والنحل" لم يأتِ لنا بأسماء كثير من الدهريين العرب ق. س رغم أنه أرخَ لهم وأتى لنا بما قالوه وقال فيهم القرآن. وقد كان تعتيم المؤرخين المسلمين على الدهريين والدهرية واضحاً ومقصوداً من وجهة نظر الأيديولوجيا الإسلامية. ففي الوقت الذي قرأنا فيه كثيراً عن الأحناف والحنيفية وأفكارها ورسالتها وهي التي كانت متصالحة ومتفقة مع الأيديولوجيا الإسلامية وعرفنا شيئاً عن شخصياتها واحداً واحداً – وإن ظل الكثير من تاريخها مطموساً ومتناقضاً وملتبساً لصالح الأيديولوجية الإسلامية الجديدة، رغم أهمية الحنيفية الشديدة للأيديولوجيا الإسلامية من وجهة نظر تاريخية وعقائدية – لم يذكر لنا التاريخ الإسلامي غير نُتفٍ عن الدهرية – التي كانت متزامنة مع الحنيفية – وباستحياء شديد. ولم يذكر لنا من أعلامها المفكرين غير الحارث بن قيس.

[2] طه حسين، **تجديد ذكرى أبي العلاء**، ص ٢٣٦.

"ليست عقيدة دينية مكينة في عهد الدعوة المحمديـــة"[1]، بقدر ما كانت وسيلة رئيسية من وسائل ازدهار التجارة، وازدهار الأسواق التجارية والثقافية.

ومن هنا، فإن بني أمية كسعيد بن العاص وأبي سفيان والوليـــد بـــن المغـــيرة وغيرهم ومن ورائهم أغنياء قريش، لم يكونوا معنيين بالعقيدة الدينيـــة. "وكثير من هـــؤلاء العرب الوثنيين كانوا يتصلون بالمسيحيين واليهـــود، يسمعون منهم ويقولون لهم، ويعاملونهم في شـــؤون الحياة على اختلافها، ولكنهم مع ذلك لا يتأثرون بما يرون من دينهـــم ومن مذاهبهم في الحيـــاة"[2]. "ولم يكونوا يعطـــون للدين كبير وزن في حياتهم"[3]. "وأن قريشاً لم تكن أهل إيمان ولا صاحبة دين، وإنمـــا كانت قبل كل شيء صاحبة تجارة تسعى فيها عامها كله"[4]. ولم يكُ شاغلهم ما يعبد العرب ومـــا لا يعبدون، بقـــدر ما كان يهمهم أن تصل قوافلهم سليمة إلى غاياتها وتحقق أعلى نســـب أرباحها. فقد كانت في مكة مجموعات كبيرة من رقيق المسيحيين ورقيق اليهود ورقيـــق المجوس، وكان كل هؤلاء يعملون لدى أسيادهم المكيين الوثنيين، ورغم ذلك فلم يجـــبرهم أسيادهم على التحول من أديانهم إلى الوثنية، أو إلى أي دين آخر غير دينهم.

فمن المعروف أن "العاطفة الدينية عند عرب الشمال كانت أقل منـــها عنـــد عـــرب الجنوب"[5]. وأن "الأصنام لم تكن لقريش ذلك [المقدس] الذي يتمسّك به الناس ويموتـــون من أجله لأنه مقدس. ولا كانت الأصنام [معبودات قومية] يثر الناس للدفاع عنها والاستماتة دونها عندما تواجه مـــن الطرف الآخر الذي له معبوداته القومية الخاصة. كلا، إن أصنام قريش وآلهتها كانت، قبل كـــل شـــي، مصدراً للثروة وأساساً للاقتصاد"[6].

[1] عباس العقاد، **عبقرية الصديق**، ص٧٧.

[2] طه حسين، **مرآة الإسلام**، ص١٥.

[3] محمد الجابري، مصدر سابق، ص١٠٠.

[4] طه حسين، مصدر سابق، ص١٧.

[5] هنري ماسّيه، **الإسلام**، ص٣١.

[6] محمد الجابري، مصدر سابق، ص٩٩.

فالقرشيون لم يعيروا اهتماماً كثيراً لكافة الأديان من سماوية وأرضية. والدليل على ذلك أن لا دين في مكة قد تغلّب على الآخر أو ساد على الآخر. فقد ظلت المسيحية مثلاً محصورة في فئة معينة من المكيين. كذلك كانت اليهودية والمجوسية والحنيفية والصابئة والدهرية. وكانت الوثنية تُشكّل دين الأكثرية لأنها كانت دين التجارة وجالبتها وسبب ازدهارها. ومكة كانت هي التجارة. وكانت العقائد الدينية غير السماوية بدائية وساذجة عموماً، ولم تتطور لتصل إلى مستوى وعسي العقيدة اليهودية أو المسيحية.

كما أن الديانة الوثنية لم تتطور مع تطور التجارة العربية ق. س. وكان العربي لم يكُ جاداً في ديانته وعقيدته أو مخلصاً لها. بل إن العربي في شمال الجزيرة العربية كان أكثر شعوب المنطقة تخلفاً دينياً وسذاجة دينية. ولم يرقَ بعاطفته الدينية إلى مستوى رقيه التجاري والاقتصادي والمالي والاجتماعي. فالجنوبيون من سكان الجزيرة العربية كانوا دينياً أرفع مستوى حيث كانوا إما من اليهود، أو من المسيحيين، أو من عَبَدَةِ النجوم والكواكب. أما العرب في الشمال، فكان أغلبهم من عَبَدَةِ الأصنام والأوثان. وكان للعربي إلهه الخاص به، يحمله معه في حلّه وترحاله، وفي سفره وإقامته، وفي حربه[1] وسِلْمه. وكان لكل بيت أو حي أو قبيلة آلهتها الخاصة بها. وكان العربي يعبد حجراً ما يوماً، فإذا وجد أفضل منه في اليوم التالي رماه وعبد حجراً آخر جديداً. فكان معبود العربي وصنمه أو وثنه هو ما يتخذه لنفسه وليس ما يقرره الزعيم السياسي أو رئيس القبيلة أو الكاهن.

[1] يقال أن أبا سفيان قد حمل معه في معركة أحد اللات والعزى. وعندما انتصرت قريش في هذه الحرب كان أبو سفيان يصيح ممجداً آلهته: أعلُ هُبل (أي علا دينك).

وكان بعض العرب القلة يعبدون بعض النجوم والكواكب[١]، ويعبدون بعض النباتات[٢] والحيوانات[٣] ويتسمّون بأسمائها[٤]. وكان للطبيعة الصحراوية الموحشة أثر كبير في لجوء العرب ق. س إلى عبادة الجن والغيلان والسعالي وغير ذلك. وكان لكل فئة وثنية إله مختلف عن الفئة الأخرى. وهذه التعددية الدينية ساعدت على الابتعاد عن العصبية الدينية، وفُتحت مكة لكل الأديان لهدف واحد وهو هدف التجارة وازدهار الاقتصاد وتطوره. وتلك هي صفةُ وسِمَةُ العواصم التجارية المزدهرة في التاريخ الماضي وكذلك في الوقت الحاضر. ومن هنا نرى أن مكة ق. س قد استضافت "الأرباب المرتحلة برفقة أصحابها[٥] التجار وقام التجار المكيّون بتبني هذه الأرباب تدريجياً. فكان أن تركها أصحابها في كعبة مكة، ليعودوها في المواسم. فكثرت المواسم الدينية وكثر الخير والبركة في التجارة"[٦].

□

فلو لم يظهر الإسلام في بداية القرن السابع الميلادي وفي العام ٦٠٧م، فأي دين للعرب سيكون دينهم الآن؟

لنقرأ الإجابة في الصفحات القادمة.

[١] عبد العرب الزُهرة القمر والشمس، وكانوا يتسمّون بأسمائها، كعبد شمس. وما زال العرب حتى يومنا هذا يتسمّون بأسماء آلهات العرب ق. س كرضا ورضاء (آلهة ثمود) وعوض (آلهة بكر بن وائل) وسعد (آلهة بني كنانة) وشمس ومنى ومناف وعزى ونائلة (آلهة قريش)

[٢] كان من بين النباتات المعبودة ق. س شجرة عظيمة خضراء لقريش يقال لها "ذات أنواط". وكانت قريش تأتي هذه الشجرة كل سنة فتقضي عندها يوماً، وتعظّمها وتذبح عندها الذبائح وتعلق عليها أسلحتها وأرديتها .

[٣] من الملاحظ أن سكان شمال الجزيرة كانوا في غالبيتهم يعبدون الأصنام والأوثان في حين أن سكان جنوب الجزيرة كانوا يعبدون النجوم والكواكب. ولعل السبب في هذا اختلاط سكان شمال الجزيرة العربية ببلاد الشام عن طريق التجارة حيث يقال ان قريشاً ومن قبلها خزاعة (عمرو بن لحي) جاءت بالأصنام من البلقاء في بلاد الشام.

[٤] مثال ذلك: بنو أسد، وبنو نمر، وبنو يربوع، وبنو كلب وظبيان وغيرها كثير.

[٥] كان من عادة العربي أن يأخذ صنمه أو وثنه معه أينما حلّ وارتحل في حربه وفي سلمه، وفي ليله ونهاره.

[٦] سيّد القمني، الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية، ص٢٧.

السيناريو الأول

أن يبقى العرب وثنيين

خلال استعرا ضنا السابق قبل قليل، وجدنا أن العرب في شمال الجزيرة العربية كانوا منغمسين انغماساً كلياً في تجارتهم وأعمالهم المالية. وكانوا ينمّون هذه التجارة وهذه الأعمال بشتى الطرق والوسائل بعيداً عن أي وازع ديني أو أخلاقي. وكان الوازع الأخلاقي الوحيد في حياة العرب آنذاك هو أخلاق السوق، وأخلاق المال وما تتطلبه من أمن وأمانة وصدق وحذاقة وحلاوة لسان وحُسن تصرّف. وكانوا كحال الشعب السويسري الآن في دقته وأمانته وحسن أخلاقه. فالأخلاق السيئة والسلوك المِعْوَج يطرد التجارة. والأخلاق الحسنة والسلوك القويم يجلب التقدم والازدهار للتجارة. وهو ما كان سائداً من أخلاقيات في تلك الفترة. كما أن الكرم والشهامة والمروءة والنخوة وإجارة الغريب ومساعدة الضعيف والصبر على المدين من أخلاقيات العرب في فترة ما ق. س في مكة وفي خارج مكة، وهي أخلاقيات التجار الشرفاء الطامحين إلى كسب مزيد من الشارين والبائعين. وإن كان المجتمع التجاري في تلك الفترة لا يخلو من الفاسدين والنصّابين والغشاشين والمُخسرين للكيل والميزان وخلاف ذلك. ولكن

هؤلاء كانوا قلة قليلة ونبتاً طبيعياً في أي مجتمع تجاري آخر. فالمجتمع التجاري في أي مكان وفي أي زمان ليس مجتمعاً مثالياً يوتوبياً.

ولو لم يظهر الإسلام في بداية القرن السابع وبقي العرب على وثنيتهم لتمّت كتابة التاريخ الديني للعرب على الوجه التالي:

١. سيبقى جزء العرب وثنيين على ما كانوا عليه في مطلع القرن السابع. وستبقى تجارهم على ما هي عليه من الازدهار والنمو والتكاثر، وإن كانت الوثنية في بداية القرن السابع قد بدأت تلفظ أنفاسها الأخيرة مما مهد لدخول الإسلام وانتشاره. وإن كان الإسلام قد قضى أكثر من اثنين وعشرين عاماً في الدعوة حتى قُيّض له النصر الذي تجلّى في فتح مكة في العام ٦٣٠. كذلك فإن العرب ق. س وفي أواخر هذا العصر كانوا قد بدأوا بالتخلّي عن كبريات آلهتهم وهي العُزى مثلاً[١]. والدليل أن العرب بدأوا يشعرون في غمرة ازدهار التجارة وانشغالهم بها بالتخلّي عن عبادة الأصنام أن سعيد بن العاص عندما حضرته الوفاة راح يبكي وكان أبو لهب إلى جانبه. فقال له أبو لهب: ما يبكيك، أمن الموت تبكي؟ فقال له ابن العاص: لا، ولكني أخاف إلا تُعبد العُزى من بعدي[٢].
كما بدأ العرب يحتقرون الأصنام من خلال حادثة امرئ القيس الذي سبّ الصنم وكسر القداح في وجهه. وحادثة الرجل الذي نفرت إبله من الصنم وتفرّقت عليه فرمى الصنم بحجر وسبّه. وحوادث كثيرة أخرى تدل على احتقار العرب لأصنامهم، وتسفيههم لها، قبل أن يأتي القرآن ويُسفّه هذه الأصنام في سورة "النجم" وغيرها.

[١] محمود الحوت، **في طريق الميثولوجيا عند العرب**، ص٧٢.

[٢] هشام بن الكلبي، **كتاب الأصنام**، ص٢٣.

ومن هنا يتضح لنا أن الوثنية كعقيدة دينية لم تكن بتلك القوة التي صوّرها لنا القرآن. و لم يكنْ العرب متمسكين بإيمان ديني قوي بهذه الوثنية كما جاء في الأدبيات الإسلامية بعد ذلك. بل إن الشاهد يرى أن الوثنية كانت تلفظ أنفاسها الأخيرة عندما ظهر الإسلام بفضل عوامل عدة، منها التقدم التجاري والاقتصادي لمكة، والتحول الاجتماعي الذي تمّ نتيجة لهذا التقدم الاقتصادي والتجاري. وأن المقاومة التي واجهها الإسلام من قريش لم تكن لأسباب دينية فقط بقدر ما كانت لأسباب اقتصادية واجتماعية. والدليل على ذلك أن الوثنية قد انهارت بعد ثلاثة وعشرين عاماً من ظهور الإسلام، وأخذ الإسلام محلها كأيديولوجية جديدة. في حين أن المسيحية احتاجت إلى وقت أطول من هذه المدة بكثير لكي تنتشر. وأن اليهودية من قبلها احتاجت إلى وقت أطول مما استنفذه الإسلام للانتشار والتثبت والتمكُّن. وفي العصر الحديث نرى أن الشيوعية والاشتراكية احتاجتا إلى وقت طويل لكي يتم تطبيقهما وانتشارهما في الاتحاد السوفياتي المنهار. فقد جاء كتاب "رأس المال" لكارل ماركس في العام ١٨٩٤ بينما بدأ التطبيق العملي بعد الثورة البلشفية في العام ١٩١٧، رغم سرعة المواصلات وانتشار الكتب وتهيئة وسائل الاتصال والدعوة التي كانت أفضل مما كانت عليه قبل خمسة عشر قرناً عندما ظهر الإسلام.

ومع مرور الزمن ولنقُل قرناً أو قرنين أو أكثر أو أقل، سوف تبدأ التجارة القرشية بالتخلّي عن الأصنام والأوثان شيئاً فشيئاً مع تقدم العقلي البشري واتساع آفاقه واتساع نطاق التجارة وتطورها واختلاط العرب بالشعوب الأخرى نتيجة لاتساع التبادل التجاري. ولكن ستُبقي قريش على الحج والعمرة والزيارة الدينية للكعبة والأسواق التجارية والثقافية السنوية للإبقاء على ازدهار التجارة وتطورها وللإبقاء على السياحة الدينية والثقافية السنوية.

٢. ومع تقدم الزمن، فلربما تصبح الوثنية طقساً اجتماعياً وتقليداً موروثاً كما كانت عليه الحال في الجاهلية. وكما هو قائم اليوم في التقرب إلى قبور الأولياء والأسياد الصوفيين الآن. وكما هو قائم اليوم أيضاً في جنوب شرق آسيا والهند حيث تنتشر البوذية، وحيث يزور الآسيويون من مثقفين ومتعلمين وأنصاف متعلمين المعابد البوذية ويتبركون بتماثيل بوذا ليس عن قناعة دينية بجدوى هذا الحجر وبأنه ينفع أو يضرُّ في ظل اتساع العقل الآسيوي واتساع العلم الآسيوي وعِظَم تقدم الصناعة الآسيوية والعقلانية الآسيوية بشكل عام. ومن هنا تصبح زيارة الأصنام وعبادة الأوثان لا تعني عبادة قطعة الحجر المتمثل بالصنم أو عبادة قطعة الخشب المتمثلة بالوثن أو زيارته لذاته، وإنما التقرب إليه باعتباره الوسيط بين العابد والمعبود، حيث ان الطريق إلى السماء يحتاج إلى دليل ومرشد[1]. وأن زيارة الصنم وتقديم القرابين له ستصبح عادةً وتقليداً اجتماعياً أكثر منها عبادة وعقيدة دينية. فزيارة قبور الأولياء في مصر والشام والمغرب وإيران وغيرها من البلدان الإسلامية ليست عقيدة دينية وليست من الدين في شيء بقدر ما هي تقليد اجتماعي وإرث اجتماعي. بل إن بعض الفرق الدينية كالوهابية أنكرتها إنكاراً شديداً، وأنكرت على أصحابها ما يقومون به من طقوس وهبلت ليست من الدين في شيء.

٣. ومع مرور الزمن وتقدم العلم واتساع رؤية الفكر الإنساني وانتصارات العقل الإنساني، سوف تختفي الوثنية من حياة العرب كما هي مختفية

[1] من هنا نشأ في الأدبيات السياسية الإسلامية الكلاسيكية والحديثة مناصب دينية كـ "الإمام" بمعنى الذي يؤم المؤمنين ويقدمهم إلى طريق الهدى.. طريق السماء. ونشأ كذلك منصب "المرشد العام" كالمرشد العام للاخوان المسلمين. ومنصب "حجة الإسلام"، بمعنى الفقيه العارف بالدين والهادي إليه وفاتح طريق الهدى أمام المؤمنين. ومنصب "آية الله"، بمعنى من أودع الله علمه فيه، ونصّبه لقيادة المؤمنين إلى طريق السماء. ومنصب "المفتي العام" و "الشيخ الأكبر" وخلاف ذلك من المناصب الدينية والسياسية الدينية المتعددة.

الآن في العصر الحديث. حيث اننا لا نرى الوثنية إلا في الغابات الإفريقية وبعض الغابات في أمريكا اللاتينية حيث الجهل المطبق والعقل المفتقد والمجتمعات المتأخرة والمتخلفة. وحيث ان الوثنية لم تستقر في التاريخ العربي غير قرنين ونصف من الزمان على أبعد تقدير[1]، وجاء بعد ذلك الإسلام. ذلك أن الوثنية هي محصلة من محصلات الجهل والتخلف العقلي. ولعل القصص والأساطير التي تُقال عن كيفية بدء الوثنية في الجزيرة العربية خير دليل على أن الوثنية – دينياً وليس تجارياً – ما هي إلا نتيجة للجهل والتخلف، ومتى زال الجهل والتخلف زالت الوثنية. فالأساطير تقول لنا أن الوثنية في الجزيرة العربية بدأت عندما كان في الجزيرة العربية أقوام صالحين (ود، وسواع، ويغوث، ويعوق، ونسر) وهؤلاء ماتوا في شهر واحد. فأراد أقرباؤهم أن يخلدوهم بأن يعملوا خمسة تماثيل (أصنام) لهم وعلى صورهم، ففعلوا. فكان أقرباؤهم يأتون إلى مكان هذه الأصنام ويتقربون منها ويسعون حولها. ومع الزمن أصبحت هذه الأصنام هي الشفيعة وهي الطريق إلى الله[2]، ولكنها ليست هي الله المعبود.

وهناك أساطير أخرى تقول أن الكاهن الخزاعي "عمرو بن لُحي"[3] جاءه جني يوماً وقال له: عجّل بالمسير والظعن من تهامة بالسعد والسلامة.

فرد عليه عمرو: جير ولا إقامة.

[1] لا تاريخ محدداً قاطعاً لظهور الوثنية في الجزيرة العربية. ولكن من المتفق عليه بين معظم المؤرخين أن عمرو بن لُحي هو الذي جلب أول الأصنام (هبل) إلى مكة من بلاد الشام وبالتحديد من منطقة البلقاء. ويقول الشهرستاني أن عمرو بن لُحي عاش في النصف الأول من القرن الثالث الميلادي.

أنظر: محمود الحوت، مصدر سابق، ص٥٠.

[2] أيضاً، ص٥١.

[3] يقول الأخباريون بأن عمرو بن لُحي عاش في منتصف القرن الثالث الميلادي. وأنه كان كاهناً كريماً مُطعماً للناس كاسياً لهم، وأنه كان بمثابة الربّ للعرب، لا يبتدع لهم بدعة إلا اتخذوها شرعةً لهم.

أنظر: برهان الدين الحلبي، **السيرة الحلبية**، ج١، ص١٢.

فقال الجني: اذهب إلى جدة تجد فيها أصناماً فأوردها تهامة ولا تهب، ثم أدعُ العرب إلى عبادتها تُجَبْ.

وهكذا دخلت الأصنام تهامة بهذه البساطة وعبدها العرب بهذه السهولة.

وهناك أسطورة أخرى تقول بأن الكاهن الخزاعي عمرو بن لُحي سافر إلى الشام وإلى البلقاء، فوجد عند أهلها من العماليق أصناماً تُعبد وقيل له أنها تجلب الخير والبركة والرزق والمطر، فطلب واحداً منها، فأعطوه صنم هُبل[1].

٤. ومع مرور الزمن، سيكون هناك عدة أديان للعرب كما هم عليه الآن[2] وكما كانوا عليه في عهد الوثنية. حيث لم تكن في الوثنية العربية وحدة دينية. فلم يكُ العرب يعبدون صنماً واحداً وإنما عدة أصنام. فكانت يثرب تعبد مُناة، وكانت الطائف تعبد اللات، وكانت مكة تعبد العُزى، وهكذا. وإضافة للوثنية التي ستختفي مستقبلاً، سيكون البقاء للديانات التوحيدية فقط. منها الحنيفية التي كانت منتشرة في نجد وفي الحجاز كذلك. ومنها اليهودية التي كانت منتشرة في يثرب ونواحٍ أخرى من الواحات في الجزيرة العربية[3]. ومنها المسيحية التي كانت منتشرة في منطقة نجران وفي اليمن[4]. ومنها الصابئة التي كانت منتشرة في منطقة الحجاز كذلك. ولنلاحظ أن معظم هذه الأديان والعقائد توحيدية. وأنها تؤمن بالله الواحد الأحد. ولكن لكل منها طريقه المختلف للوصول إلى الله ولمعرفة الواحد.

[1] برهان الدين الحلبي، مصدر سابق، ص٥٢، ٥٣.
ويقال أن أصل اسم هبل "هبعل" وهو اسم عبراني من آلهة الفنيقيين أو الكنعانيين
انظر: جورجي زيدان، أنساب العرب القدماء، ص٧١-٧٣.

[2] أديان العرب الآن – كما هو معروف – ثلاثة: الإسلام والمسيحية واليهودية. كما أن الإسلام نفسه انقسم إلى عدة فرق وطوائف اختلفت فيما بينها وعلى رأس ذلك السُّنّة والشيعة وما تفرّق عنهما من فرق صغيرة مختلفة.

[3] ما زال هناك يهود عرب إلى الآن في اليمن وسوريا ومصر والعراق والمغرب وغيرها.

[4] ما زال هناك إلى الآن عرب مسيحيين كثيرين منتشرين في سوريا ولبنان والأردن وفلسطين ومصر وغيرها.

ومن المحتمل أن يأتي يوم قريب على الوثنية – لو لم يظهر الإسلام – وتتحول إلى عبادة النجوم والكواكب، وهي منتصف الطريق بين الوثنية والتوحيدية. وقد كان لهذه العبادة أساسها عند العرب ق. س وخاصة عرب جنوب الجزيرة من الحميريين. وكان بعض العرب في شمال الجزيرة يتخذ من القمر والشمس آلهتين ومنهم الصابئة، الذين كانوا يزعمون بأن السجود للشمس والقمر هو السجود لله. وكان العرب ينتسبون إلى الشمس والقمر، فكان هناك عبد شمس وامرؤ شمس وعبد الشارق وعبد المحرق وبنو قمر وبنو قمير[1]. وما زال العرب حتى يومنا هذا يتسمّون بأسماء آلهات العرب ق. س كرضا ورضاء (آلهة ثمود) وعوض (آلهة بكر بن وائل) وسعد (آلهة بني كنانة) وشمس ومنى ومناف وعُزى ونائلة (آلهة قريش) .

٥. إن العرب في جزيرتهم لم يكونوا كلهم وثنيين، بل كان جزء كبير منهم فتشيين Fetishists وخاصة المضريين منهم. أي أنهم كانوا يعبدون الحيوانات كالغزال والحصان والجمل. وكذلك يعبدون النباتات كالنخيل. ومن المعروف أن الديانة الفتشية Fetishism ديانة بدائية بسيطة وساذجة. وهؤلاء مع تقدم الزمن ومع ارتقاء الحياة وتقدم الحضارة وعلو التفكير، سوف يبدأون بالتخلّي عن هذه العبادة كما حصل لأمم كثيرة في إفريقيا وفي أمريكا اللاتينية، واللجوء إلى عبادة توحيدية راقية.

٦. ولو لم يظهر الإسلام لبقي لدى العرب ما يُعرف اليوم بالأخلاق الدينية الإسلامية. حيث ان جزءاً كبيراً من الأخلاق الإسلامية كانت موجودة ومعمولاً به ق. س. ومن هذه الأخلاق:

[1] محمود الحوت، مصدر سابق، ص٩٣، ٩٧.

• الصوم. وكان بعض العرب الوثنيين ق. س يصومون، ويمتنعون في صومهم عن الأكل والشرب ومعاشرة النساء والامتناع عن الكلام. كما كانوا يعتكفون أيام الصوم في غار حراء وفي شعاب مكة. كذلك فإن قريشاً عموماً كانوا إذا أصابهم قحط ثم رُفع عنهم صاموا شكراً لله وحمداً له على إجابة دعوتهم. كما كان قسم منهم يصوم يوم عاشوراء (يوم الكفارة عند اليهود) ويتخذونه عيداً. وقد صام الرسول يوم عاشوراء ق. س[1].

• تحريم شرب الخمر. فبعيداً عن الحنيفية التي نادت بالامتناع عن شرب الخمر، فقد حرّم بعض زعماء العرب الوثنيين وأثريائهم كالوليد بن المغيرة وعامر العدواني وقيس بن عاصم وصفوان بن أمية وسويد الطائي وغيرهم شرب الخمر[2].

• تحريم القمار. وبعيداً أيضاً عن الحنيفية واليهودية والمسيحية التي نادت بتحريم القمار، فقد حرّم بعض العرب الوثنيين ق. س لعب القمار. وكان أول من حرّم لعب القمار ق. س الأقرع التميمي[3].

• رجم الزاني والزانية. وكان بعض العرب الوثنيين ق. س يحرّمون الزنا. ويقال أن أول من حرّم الزنا وقضى برجم الزاني والزانية هو ربيعة بن حدّان[4].

[1] محمود الحوت، مصدر سابق، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١.

[2] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٢٢٤.

[3] أيضاً، ص٢٢٥.

[4] أيضاً، ص٢٢٥.

- قطع يد السارق. كما كان بعض العرب الوثنيين يقطعون يد السارق إذا سرق. وكان الوليد بن المغيرة (والد خالد بن الوليد) أول من قطع يد السارق ق. س[1].

- دفع الديّة. وكان بعض العرب الوثنيين إذا قتل آخر عمداً وجبت عليه الديّة. وكان أول من سنَّ دفع الديّة وهي مائة من الإبل ق. س هو عبد المطلب جدُّ الرسول[2].

- احترام العقود والمواثيق. فمن قبيل الأعراف التي صارت مُلزمةً عند العرب الوثنيين ق. س احترام العقود والمواثيق والالتزام بها[3].

وهناك أخلاقيات اجتماعية فاضلة كثيرة في ظل الوثنية كانت ق. س وتبنّاها الإسلام فيما بعد، وسوف نستعرضها في الفصل الذي يتعرض للحالة الاجتماعية.

❁

[1] جواد علي، مصدر سابق، ص٢٢٥.

[2] أيضاً، ص ٢٢٥.

[3] أيضاً، ص٢٢٥.

□ السيناريو الثاني

■ أن يصبح العرب حنفاء

بعثتُ بالحنيفية السمّحة، ومن خالف سُنّتي فليس مني.

- حديث نبوي

□ عُرفت الحنيفية منذ زمن طويل في الجزيرة العربية. و لم تظهر الحنيفية قبيل ظهور الإسلام بقليل فقط، كما يقول بعض المؤرخين. والدليل على ذلك أن كعب بن لؤي بن غالب (أحد أجداد الرسول) كان في زمرة الأحناف[1].

وفي الأخبار أن العرب ق. س كانوا حنفاء على ملّة إبراهيم، وكانوا موحدين يعبدون الله وحده ولا يشركون به، إلى أن جاء الكاهن الخزاعي عمرو بن لُحي الذي أدخل الوثنية وعبادة الأصنام إلى الجزيرة العربية في منتصف القرن الثالث

[1] عبد العزيز سالم، **دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ص٤٣٨.

الميلادي[1]، وذلك لأسباب تجاريــة لا علاقة لها بالعقيدة الدينية. ويبدو أن ملّة إبراهيــم لم تُثمر تجاريــاً في مكة كما أثمرت تجارياً ومالياً عبادة الأصنام والأوثان. ومن هنا يتضـح لنا أن عمر الوثنية ق. س كان عمراً قصيراً إلى حد ما. فلا ندري على وجه التحديد متى عاش ومات عمرو بن لُحي[2].

كما عُرفت الحنيفية في الجزيرة العربية بأنها مجموعة من النخبــة المثقفــة، أو مجموعة من الحكماء سَمَت وارتفعت عن عبادة الأوثان، واتجهت نحو عبادة إله واحـد. ورغم ذلك لم تكن الحنيفية ق. س فرقة واحدة أو عقيدة واحدة، ولكنها كانت مجموعــة من التيارات اختلفت فيما بينها.

ورغم أن هناك قواسم مشتركة عقائدية كثيرة بين الحنيفية وبــين المسـيحية واليهودية، إلا أن الحنيفية لم تكن هي اليهودية أو المسيحيــة، ولكنها كانت عقيـدة مختلفــة في رأي الإسلام. في حين يقول بعض المستشرقين كـ"وهــاوزن" ان الحنيفيــة كانت مذهباً نصرانياً. ويؤكد فريق آخر من المستشرقين ومنهم "ولفنستون" أن الحنيفيــة طائفة تأثرت بطقوس وعادات اليهودية، غير أنها لم تؤمن بجـوهر هذه الديانة. ومن بـين هذه التقديرات نفهم أن الحنيفية نزعة عُرفت بها طائفة، لم تكــن بعيــدة عــن التــأثر بالمسيحيــة واليهودية على السواء. وأن هذه الطائفة كانت أقرب إلى الشك والحيرة[3].

من ناحية أخرى، فقد كان هناك بعض كبار الحنفــاء كقس بن ســاعدة، وعثمان بن الحارث وغيرهما ممن كانوا منطقيين مع أنفسهم، و لم يجدوا أي خلاف بينــهم وبين المسيحية و لم يكونوا طلاب أيديولوجيــة جديدة تسعى إلى مكاســب سياســة

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٤٥٠..

[2] يقول الشهرستاني ان عمرو بن لُحي عاش في منتصف القرن الثالث للميلاد .

أنظر: محمود الحوت، مصدر سابق، ص٤٨، ٤٩.

[3] عبد الله العلايلي، مصدر سابق، ص٤٤، ٤٥.

ومادية قد تحولوا إلى المسيحيـــة. إلا أن غالبية الحنفاء – كما يقول التاريخ الإســـلامي – ظلوا حنفاء غير مسيحيين وغير يهود، وذلك للأسباب التالية:

١. انغلاق اليهودية على نفسها واعتبارها ديانة غير تبشيرية[1].
٢. انحصار اليهودية في النشاط التجاري والمـــالي دون النشـــاط الديـــني أو السياسي[2].
٣. كون المسيحية مِلّة معقدة، لا تناسب المجتمع العربي البدائي البسيط.
٤. امتلاء المسيحية بالأسرار والألغاز.
٥. عدم تأهب المسيحية لتلبية احتياجات التطور الاقتصادي والاجتمـــاعي في الجزيرة العربية.
٦. كانت المسيحية ديانة الإمبراطورية البيزنطية التي حاولت فرض ســـيطرتها على الجزيرة العربية[3]. ومن هنا فقد تمَّ النفور منها.

وفي رأينا أن معظم هذه الأسباب واهيةً، وحجتنا في ذلك هي:

١. صحيح إن اليهودية لم تسعَ إلى الانتشار أبداً، وكانت مكتفيـــة بذاتهـــا لأسباب عقائدية معينة. والدليل أنها لم تقم في أية مرحلة تاريخيـــة مـــن

[1] يقول عبد الله العلايلي ان الادعاء بأن اليهودية كانت ديانة غير تبشيرية إدعاء خاطئ. ويبرر قوله بـــأن الظـــرف السياســـي والاقتصادي في الجزيرة العربية كان يُحتّم على اليهودية أن تكون تبشيرية حتى تستطيع أن تحافظ على نفسها وكيانها.
أنظر: عبد الله العلايلي، مصدر سابق، ص٤٤.

[2] لا يوافق العلايلي على هذا القول وحجته في ذلك مستندة إلى كتاب المستشرق ولفنستون تاريخ اليهود في جزيرة العـــرب وهي أن الدولة الحميرية اليهودية (دولة ذي نواس) عندما سقطت كان لسقوطها رنة حزن وأسى كبيرين عند جميـــع اليـــهود داخل الجزيرة العربية وخارجها. وكانت هجرة اليهود إلى اليمن مردها سعي اليهود للبحث عن دولتهم البائدة التي رثوهـــا في أشعارهم ومرثياتهم الطويلة وقالوا انها مدفونة في الصحراء العربية.
أنظر: عبد الله العلايلي، مصدر سابق، ص٤٧ .

[3] خليل عبد الكريم، مصدر سابق، ص٢٢٨.

مراحل حياتها بالتبشير لعقيدتها، أو سعت لزيادة عدد المؤمنين بها. ولكن هذا الانغلاق الذي يتحدثون عنه لم يَحُلْ دون قراءة نصوصها لمن يريد أن يقرأ ويعرف، والتي كانت متوفرة في ذلك الوقت. ومن شاء فليؤمن. وأن ذلك الانغلاق لم يكُ حجر عثرة في طريق الحنفاء الراغبين باليهودية.

٢. أما كون المسيحية مِلّة معقّدة، لا تتناسب والمجتمع العربي البدائي البسيط، ولهذا لم يدخل في المسيحية كثير من سكان الجزيرة العربية، فهذا كلام يتنافى مع حقيقة تاريخية وهي أن الحبشة كانت مجتمعاً بدائياً بسيطاً على غرار مجتمع الجزيرة العربية، ورغم ذلك فقد انتشرت فيها المسيحية انتشاراً كبيراً. وكان معظم "الأحابيش" العبيد الذين جاءوا من الحبشة وعملوا في مكة في الخدمات التجارية من هؤلاء.

٣. وإذا كانت من عوائق انتشار المسيحية أنها كانت مليئة بالأسرار والألغاز، فإن الحنيفية بالتالي كانت كذلك مليئة بهذه الأسرار وبتلك الألغاز. وأن الحنيفية كانت أكثر غموضاً والتباساً من المسيحية واليهودية، ومع ذلك فقد كان لها أتباعها في الجزيرة العربية في القرن السادس الميلادي. والدليل أننا نعرف الشيء الكثير عن المسيحية واليهودية كذلك، ولكننا لا نعرف إلا النزر اليسير عن الحنيفية، والذي جاء به القرآن في الدرجة الأولى.

٤. لم يُطلب من أي دين أو مِلّة أن تشارك في التطور الاقتصادي والمالي في أي مجتمع من المجتمعات. بل إن هذه الأديان وتلك الملل والنحل كانت من معوقات التطور الاقتصادي والمالي في أي مجتمع من المجتمعات. ذلك أن الأخلاق الدينية المثالية الرفيعة لا تفيد الاقتصاد كثيراً. ومن جهة أخرى، فإن الدين وأحكامه هي ثوابت لا تتغير، ولا يمكن تغيير الثوابت المقدسة. في حين أن الاقتصاد حركة ديناميكية متغيرة كل يوم، لا تثبُت

على حال. وأن المال ما دام للناس، فالناس هم المسؤولون عن إدارته وتوجيهه وصيانته وتنميته. وهم أدرى بمصالحهم من أية جهة أخرى. لأنهم هم أصحاب هذه المصالح، وهم المتواجدون في الأسواق كل يوم. ومن هنا فإن الدين المسيحي أو اليهودي لم يكُ له شأن كبير في أعمال المال والاقتصاد كالإسلام. ولم يكُ الدين يوماً عامل تطوير للاقتصاد بقدر ما كان عامل عرقلة للاقتصاد، خاصة في المجتمعات المتدينة تديناً متشدداً. ومجتمع الجزيرة العربية في ذلك الوقت لم يكُ مجتمعاً متديناً متشدداً. بل على العكس من ذلك. فقد كان مجتمع قريش – على وجه الخصوص – مجتمعاً لا يكترث للعقائد الدينية، ولا تعنيه أخلاقيات السماء الاقتصادية كثيراً، بقدر ما يعنيه مال الأرض وذهبها.

٥. إن التطور الاجتماعي في الجزيرة العربية كان يخضع خضوعاً مباشراً للتطور الاقتصادي، وليس للتطور الديني. ولم يُطلب من الأديان المتواجدة آنذاك على ساحة الجزيرة العربية أن تكون منفتحة على التطور الاجتماعي. فالتحكُّم في هذا التطور الاجتماعي كان في يد المال والاقتصاد وليس في يد الأديان. ومن هنا رأينا أن الذي فكّك وحدة القبيلة والمُلكية العامة في الجزيرة العربية ليست المسيحية أو اليهودية أو الوثنية أو الصابئة أو الدهرية أو الحنيفية، ولكنه "الإيلاف" التجاري. وأن الذي بنى المجتمع المدني كبديل للمجتمع القبلي في الجزيرة العربية كان الاقتصاد وليست الأديان. وأن الذي نقل مجتمع الجزيرة العربية من البداوة إلى التحضر هو الانفتاح التجاري والاقتصادي وليست الأديان. وأن الذي كوّن الطبقية القرشية في مكة – على وجه الخصوص – ليست الوثنية أو المسيحية أو اليهودية أو العقائد الدينية الأخرى، ولكنها التجارة الداخلية والخارجية القرشية.

٦. وأما القول أن عدم انتشار المسيحية في الجزيرة العربية عائد إلى الخوف من سيطرة بيزنطة على مكة. فبيزنطة كانت تهمها أن تظل مكة حيادية بين الأديان والعقائد والملل والنحل حتى تبقى مركزاً تجارياً تستفيد هي من عوائدها المالية الكبيرة. وأن بيزنطة لم تكن مُعناةً كثيراً بنشر المسيحية بقدر ما كانت مُعناةً في زيادة دخلها القومي، وتمتين اقتصادها. وأن العرب لم يعرضوا عن المسيحية خوفاً من الجانب السياسي والعسكري البيزنطي. ولكن كان عزوفهم عن المسيحية واليهودية والحنيفية والصابئة وحتى الوثنية – في بعض الأحيان – هو تفرُّغهم الكامل لجمع المال، وتقويّة الاقتصاد الذي يتطلّب تكريس حياة مادية خالصة، لا وقت لديها لصراع الأديان والعقائد.

*

إن أول ما يُلفت النظر في نشأة الحنيفية[١] التوحيدية في الجزيرة العربية أنها نشأت في مجتمع زراعي (يمامة نجد)، وليس في مجتمع تجاري. والمجتمعات الزراعية كانت أقرب إلي الغيبيات منها إلى الماديات المعروفة في المجتمع التجاري المتطور كمجتمع مكة مثلاً. كما كانت المجتمعات الزراعية أقرب إلى التقشف والزهد من المجتمعات التجارية الغنية الغارقة في الأرقام والملذات ومُتع الحياة، كما كان عليه الحال في المجتمع المكي.

ومن هنا كانت مهمة الإسلام القرشي مهمة صعبة جداً وعسيرة جداً حين بدأ الدعوة الإسلامية في مجتمع الملذات والترف المكي التجاري المادي[٢]، ولم يبدأها في

[١] جاءت الحنيفية من حَنَفَ. وحَنَفَ في اللغة معناها انحاز عن طريق العامة أو عن المألوف. وحَنَفَ هنا تعني الخروج على دين الجماعة وهو الوثنية.

[٢] كان العرب ق. س لا يؤمنون إلا بالمصالح الدنيوية فقط. وكان كل همهم هو المال. أما الآخرة فلا يعرفونها ولا يؤمنون بها. وشعراؤهم ق. س قالوا عن هذا:

حياةٌ ثم موتٌ ثم بعثٌ   حديثُ خرافةٍ يا أم عمرو

المجتمع الزراعي الغيبي الروحي الزاهد المتقشف الأقرب إلى الإسلام، وحيث كان المنشأ الأول للإسلام الإبراهيمي الحنيفي وهو منطقة اليمامة الزراعية في نجد.

فالأخباريون يقولون لنا بأن الحنيفية التوحيدية نشأت أول ما نشأت في منطقة زراعية خصبة من نجد، وليس في منطقة الحجاز التجارية. وأن مُسيلمة (ثمامة بن حبيب) الذي عُرف بـ "رحمان اليمامة"[1] كان يمثّل دين الحنفاء في اليمامة. ثم انتقلت من نجد إلى الحجاز، ربما عن طريق التجارة أو الزيارة. ولكن الأخباريين يقولون لنا بأن الحنيفية لم تدخل مكة إلا في أضيق الحدود وبشكل فردي[2] لأسباب اقتصادية وأسباب اجتماعية، ولأن مكة كانت الحصن الحصين للأصنام المنشِّطة للتجارة والسياحة الدينية والثقافية التي تصب في نهاية الأمر في جيب التجارة[3]. وأن لا تجارة مزدهرة مع الحنيفية.

أنظر: محمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٢، ص٤٣٢.

وانظر: محمود الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج٢، ص١٩٨.

[1] يقول الطبري أن مُسيلمة (لاحظ أن اسمه مشتق من الإسلام ، وهو الإسلام الإبراهيمي الحنيفي) كان يرى نفسه نبياً مرسلاً من الرحمن وصاحب رسالة وعُرف بين أتباعه بأنه رسول الله. وأن الرسول محمد كان حنيفياً وعلى صلة بمُسيلمة وغيره من الأحناف. وقد فطنت قريش إلى هذا، وقالوا للرسول "إنما يعلمك رجل يقال له الرحمن ولن نؤمن به أبداً". ولكن مُسيلمة الحنيفي هذا رُمي بعد ظهور الإسلام القرشي بالكذب وقال عنه المؤرخون الإسلاميون بأنه "مُسيلمة الكذاب" في حين لم يوجه له القرآن أية تهمة بالكذب و لم يشتمه.

انظر: الطبري، مصدر سابق، ج٢، ص٥٠٨.

وانظر: عبد الرحمن السهيلي، **الروض الأنف**، ج١، ص٢٠٠.

[2] لم يذكر لنا الأخباريون غير أربعة حنفاء فقط كانوا في مكة وهم: ورقة بن نوفل، وعثمان بن الحويرث، وعبد الله بن جحش، وزيد بن نفيل. ومنهم من تنصّر فيما بعد كورقة بن نوفل وعثمان بن الحويرث.

[3] كانت العلاقة بين محافظة قريش على القداسة الوثنية لمكة وبين ارتباط هذه القداسة بنشاط التجارة وازدهارها. وقد سبق وذكرنا قبل قليل أن سعيد بن العاص بن أمية أحد كبار تجار مكة وأغنيائها كان يبكي عندما حضره الموت فلما سأله أبو لهب عما يبكيه، وهل هو خائف من الموت، ردّ عليه ابن العاص بأنه يبكي خوفاً من أن لا تعبد قريش من بعده العُزى، **فتضيع تجارتها وتكسد أسواقها**.

أنظر: هشام بن الكلبي، مصدر سابق، ص٢٣.

ويُجمع معظم المؤرخين الإسلاميين والدارسين على أن الحنيفية كان لها دور بارز في ظهور الإسلام، إلى الحد الذي وصل الأمر معه إلى القول بأن الرسول نفسه كان حنيفياً، وبأن القرآن لم يُثنِ على عقيدة و لم يمتدح فئة كما امتدح وأثنى على الحنيفية التي أشار إليها من قريب حيناً ومن بعيد حيناً آخر[1] على أنها سُنَّة إبراهيم الحنيف أبي الرسل والمرسلين.

ومن خلال الحنيفية وذكرها في القرآن يتبين لنا أن الإسلام لم يكُ ديناً جديداً في مكة في مطلع القرن السادس الميلادي. وأن الإسلام هو الحنيفية، وأن الحنفاء هم المسلمون. "وأن الشريعة الإسلامية هي الحنيفية السمحة السهلة"[2]. وأن مبادئ الإسلام وأركانه كانت موجودة في الجزيرة العربية وفي صدور الحنفاء وعقولهم، قبل أن يقول بها الرسول. وأن الإسلام قديم قِدَم تاريخ سيدنا إبراهيم. فهو أبو الإسلام القرشي الأول، لقول القرآن:

﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً﴾[3]

[1] حفلت الحنيفية بمساحة كبيرة في القرآن. فقد جاء ذكرها في اثني عشرة آية، وفي تسع سور هي: **البقرة، آل عمران، النساء، الأنعام، يونس، النحل، الروم، الحج، البيّنة.**

[2] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٤٥٦.

[3] سورة **آل عمران**، الآية ٦٧.

و لم يُبن لنا القرآن كما لم يُبن لنا الرسول أو أي مصدر تاريخي آخر، ما هو الفرق بين مِلّة إبراهيم وبين المسيحية واليهودية. وكل ما جاءنا من القرآن أن إبراهيم لم يكُ مسيحياً ولا يهودياً وإنما كان مسلماً حنيفاً. رغم أن بعض الحنفاء قد تنصّروا ومنهم ورقة بن نوفل وغيره، ولكن لا أحداً منهم تهوّد. ومن هنا نرى أنهم كانوا إلى المسيحية أقرب منها إلى اليهودية. و لم يقل لنا القرآن أو الرسول ما الفرق بين إسلام إبراهيم وإسلام محمد، أو بين إسلام الحنفاء وبين إسلام العرب. كما لم يقم الفقهاء المسلمون بهذا التمييز الواضح الدقيق. وقد وقعنا كباحثين ومؤرخين في مأزق تاريخي نتيجة لهذا الغموض التاريخي. خاصة عندما نعلم بأن الحنفاء كان يطوفون البلاد بحثاً عن الحقيقية الإلهية، في حين أن الحقيقة الإلهية كانت إلى جانبهم في التوراة والإنجيل. كما أننا لم نعرف ما هي الصحف التي كان الحنفاء يقرأونها، ما دامت أنها ليست التوراة والإنجيل، وما دام القرآن لم يعترف إلا بصحف موسى وعيسى، وحيث ان القرآن لم يكن قد جاء بعد. إنها حلقة مفقودة – كما عبّر بذلك حسين مروّة – ولا ندري من هو الذي أضاع هذه الحلقة أو أخفاها؟! ولكن ما من شك في أن ضياع هذه الحلقة أو إخفائها كان لصالح الإسلام. حيث كان الإسلام يبحث عن الخصوصية والتميّز. وحيث لا يريد الإسلام أن يكون نسخة عما سبقه من عقائد وأديان. علماً بأن الرسول قبل النبوة كان يقول: ديني دين إبراهيم، وإلهي إله إبراهيم.

وأن الرسول عندما قام بدعوته لم يأتِ بفكر جديد، بقدر ما جدد الدعـــوة، وأعاد تنظيمها، وأصرَّ على نشرها، واتساع رقعة المؤمنين بها، وقاتل من أجلهـــا. وبأنـــه نقلها من فكر النُخبة ومن صدور أفراد الأسر الغنية المرفهة[1] إلى الشـــارع المكـــي وإلى صدور العبيد والمضطهدين والفقراء والباحثين عن الخلاص الاجتماعي.

فملّة إبراهيم القديمة هي الإسلام الجديد الذي جاء به الرسول والذي كـان في صدور الحنفاء وفي رؤوسهم من النخبة المثقفة القارئة الكاتبة "العالمة باللغات الأعجميـــة مثـــل السريانية والعبرانية. والتي كانت على معرفة بالتيارات الفكرية والآراء والمذاهب في ذلك الوقت. وعلـــى علم بمقالات اليونان وبآرائهم في الفلسفة والحياة والدين. والمتصلة بالرهبان وبرجال الكنائس واليـــهود. والمنادية برفع مستوى العقل ونبذ الأساطير والخرافات"[2] من أمثال: قس بن ساعدة، وسويد بـــن عامر، وأسعد الحميري، ووكيع الإيادي، وعمير الجهني، وعدي العبـــادي، وورقـــة بـــن نوفـــل، وعامر العـــدواني، وعبد الله بن جحش والشعراء: زيد بن نفيـــل، والنابغـــة الذبياني، وأمية بن أبي الصلت، وزهير بن أبي سُلمى وغيرهم من النخبة المثقفة وأفراد الأُسر الغنية المرفهة[3]. وكان الرسول على رأس هؤلاء ومن الحنفاء المخلصين.

وقال القرآن مؤكداً على أن الحنيفية القديمة (مِلّة إبراهيم) هي الإسلام الجديد:

أنظر: حسين مروّة، مصدر سابق، ج١، ص٣١٧، ٣٢١.

[1] كان معظم أفراد الحنيفية من الأسر الغنية المثقفة التي كان بإمكانها شراء الكتب السريانية والعبرية الغالية الثمن، والطـــواف والسفر خارج الجزيرة العربية بحثاً عن المعرفة والحكمة لاكتسابهما من البلاد المتقدمة نسبياً مثل العراق وبلاد الشام.
أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٤٥٦، ٤٥٨.

[2] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٤٥٦.

[3] كان من بين هؤلاء ثلاثة اعتنقوا المسيحية، مما يدلل على أن المسيحية كانت أقرب الأديان التوحيدية إلى الحنيفيـــة، وهـــؤلاء هم: قس بن ساعدة، أمية بن أبي الصلت، وعدي العبادي. ولم يصل إلينا من الحنفاء من اعتنق اليهودية.

﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع مِلّة إبراهيم حنيفاً﴾[1]

﴿قُلْ إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم ديناً قيّماً مِلّة إبراهيم حنيفاً﴾[2]

﴿ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه وهو محسن واتبع مِلّة إبراهيم حنيفاً﴾[3]

ولهذا هناك من يقول انه قد قُرِيء في مصحف عبد الله بن مسعود آية تقول: "إن الدين عند الله الحنيفية". وليس﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ كما جاء في مصحف عثمان بن عفان، في سورة آل عمران، الآية ١٩ [4].

كما أن الأخباريين يقولون ان الطقوس الدينية التي كان يؤديها الرسول ق. س من الاعتكاف في غار حراء والتعبد هناك[5]، والتحنُّث (التعبُّد) في شهر رمضان، والترفُّع عن الدنايا، هي نفسها الطقوس الدينية التي كان يقوم بها الحنفاء من أمثال الشاعر زيد بن نفيل، وجدّ الرسول عبد المطلب، الذي كان يعتبر واحداً من زعماء الحنيفية[6].

و لم يكُ هناك تغاير أو اختلاف بين الإسلام القرشي والإسلام الحنفي الإبراهيمي – لأن سيدنا إبراهيم كان حنيفاً مسلماً بقول القرآن في سورة آل عمران في

[1] سورة النحل، الآية ١٢٣.

[2] سورة الأنعام، الآية ١٦١.

[3] سورة النساء، الآية ١٢٥.

[4] أنظر: عبد الله السجستاني، مصدر سابق، ص٧٠.

[5] لم يكُ الرسول وحده ق. س و ب. س هو الذي يذهب للتعبد والتنسّك في غار حراء، فقد درجت مجموعة من المتعبدين على التأمل والامتناع عن الكلام والانزواء في غار حراء وفي شعاب جبال مكة.
أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٣٣٩.

[6] خليل عبد الكريم، مصدر سابق، ص٢٣١.

الآية ٦٧- بل على العكس من ذلك، فقد كان هناك تطابق تام بين الإسلام القرشي وبين الإسلام الحنيفي الإبراهيمي بتأكيد القرآن على ذلك، ومن خلال القواسم العقائدية والتشريعية المشتركة بينهما، والتي سبق وذكرناها (ص٢٤) والمتمثلة في:

١. الدعوة إلى دين التوحيد، ورفض عبادة الأصنام، والإقرار بالربوبية، والإذعان للعبودية، وعبادة خالق واحد[١].
٢. حج البيت.
٣. اتباع الحق.
٤. المناداة بالإصلاح الاجتماعي والخلقي كالدعوة إلى تجنُّب شرب الخمر ولعب الميسر وعدم القيام بالأعمال المُنكرة.
٥. الدعوة إلى إعمال العقل والفكر في الكون والخلق.
٦. النهي عن وأد البنات.
٧. عدم أكل لحوم قرابين الأصنام.
٨. تحريم أكل الميتة.
٩. تحريم أكل الخنزير.
١٠. الاغتسال من الجنابة.
١١. الإختتان.
١٢. قطع يد السارق.
١٣. تحريم الزنا وإيقاع الحد على مرتكبيه.

[١] وهذه كانت متوفرة في اليهودية والمسيحية وليست جديدة. ومن هنا فإن قريشاً لم تهتم بها، ولم تلتفت إليها حتى بعد أن نادى بها الإسلام لقِدم فكرة التوحيد في الجزيرة العربية وفي مكة على وجه الخصوص. وما محاربة قريش للإسلام إلا انطلاقاً من اعتبارها أن الإسلام كدين جديد وعقيدة جديدة سوف تُشتت العرب، وتقوّض أركان التجارة التي أقاموا دعائمها. وليس لأن الإسلام قد نادى بالتوحيد. وإذا كان بعض المؤرخين كحسين مروّة يعتبرون أن موقف قريش الأولي من الإسلام كان وعياً ساذجاً وردود فعل متشنجة، فإنهم يغالطون بذلك الحقيقة التاريخية التي تمّ عرضها في هذا الكتاب. فقد كان موقف قريش المبدئي من الدعوة الإسلامية ومحاربتهم لهذه الدعوة محسوباً حسابات سياسية واقتصادية بدقة متناهية. وقد كانت قريش من أصحاب الحسابات والدفاتر، وتدير تجارة دولية، ولم تكن قبيلة جاهلة هائمة على وجهها في الصحراء.
أنظر: حسين مروّة، مصدر سابق، ج١، ص٣٣٩.

١٤. تحريم الربا[١].

١٥. استعمالهم للمفردات الإسلامية التي وردت في الأدبيات الإسلامية فيما بعد، ومنها أن عبد الله بن أبي الصلت قد علّم العرب قول: "باسمك اللهم" وغير ذلك[٢].

ومن المحتمل أن يكون هناك تطابق أكثر وأشمل من هذا، ولكن الإسلام القرشي أو ما يمكن أن نطلق عليه (الإسلام الإبراهيمي الحنيفي المُعدَّل) ومؤرخيه لم يتوسعوا في ذكر الكثير عن مبادئ الإسلام الحنيفي الإبراهيمي ومدى المطابقة والتآلف في الفكر والسلوك مع الإسلام القرشي، وذلك حتى يعطوا الإسلام القرشي الجديد والأيديولوجيا الجديدة أكبر قدر ممكن من الفضل في الإنجاز الحضاري الذي تمّ. وتلك سُنَّة الأيديولوجيات وصراعاتها في كل زمان ومكان.

كما أن القرآن – وهو ليس كتاب تاريخ[٣] – لم يساعدنا على ذكر تفاصيل عناصر التطابق والتآلف بين الإسلام الحنيفي الإبراهيمي وبين الإسلام القرشي، وإنما اكتفى بتعميم القواسم العقائدية المشتركة والتماثل بين هاتين العقيدتين الشقيقتين التوأمين.

[١] وربما كان ذلك من العوامل الرئيسية لمقاومة قريش للحنيفية التي تصدّت بتحريمها للربا لإحدى ركائز الاقتصاد المكي.

[٢] أحمد أمين، مصدر سابق، ص٣٢.

وانظر: خليل عبد الكريم، مصدر سابق، ص٢٥، ٢٦.

ولعل هذا التطابق الكبير بين الإسلام والحنيفية هو الذي دفع قريشاً لأن تعتبر الحنيفية خطراً على الوثنية المرتبطة بالتجارة المكيّة. ومن هنا كان سبب اضطهاد قريش الجزئي للحنيفية ونفيها لأحد دعاتها من مكة، وهو الشاعر زيد بن نفيل.

[٣] إن كون القرآن كتاب تاريخ في رأي بعض الباحثين يحتاج إلى إيضاح. فمن المعروف أن فكرة التاريخ في القرآن "تقوم على أن للتاريخ معنىً أخلاقياً وروحياً مستمداً من علاقة الله بني الإنسان، ويقوم على دور الإنسان كخليفة لله على الأرض. والتاريخ في القرآن يقوم على أساس أن التاريخ مستودع للعظات والعبر التي يجب على الإنسان أن يتلمّسها في أخبار الأمم الماضية في تدبر وإمعان". وهناك جانب آخر من مفهوم التاريخ في القرآن، وهو أن القرآن كان يُسجّل الحوادث التي كانت تتعرض للمسلمين بعد وقوعها والأفعال التي يقوم بها الرسول بعد قيامها وحدوثها تسجيلاً مجرداً لإثبات وقوعها. فهو تعليق على ما حدث وليس على ما سيحدث. ولم يكُ القرآن يستبق الأحداث. أما الجانب الثالث لمفهوم التاريخ في القرآن والذي قلنا عنه بأن القرآن ليس تاريخياً هو عدم التوثيق الزمني التاريخي في القرآن. وكان يكفي للحادثة أن تذكر في القرآن فقط لكي نثق جيداً أنها حصلت بحذافيرها، وكما جاءت في القرآن. =

لقد كانت الحنيفية ظاهرة دينية وعقائدية أثارت عدة تساؤلات، ومن هذه التساؤلات:

١. أن الحنيفية لم تكن هي اليهودية و لم تكن هي النصرانية، وإنما كانت مختلفة عن هاتين الديانتين، رغم أن الحنيفية تشترك مع هاتين الديانتين بقواسم مشتركة رئيسية أهمها:

- الإجماع على التوحيد، وعلى خالق واحد وإله واحد.
- الإجماع على تحريم الزنا والخمر والميسر وخلاف ذلك.
- الدعوة إلي السلوك القويم.
- التفكير والتأمل في خالق السماوات والأرض.
- الإيمان بالرسل والأنبياء السابقين.
- الإيمان بالبعث بعد الموت.
- الإيمان بيوم القيامة.
- تفضيل الآخرة الباقية على الدنيا الفانية.

إذن فأين الاختلاف والمغايرة بين الإسلام الحنيفي الإبراهيمي من جهة وبين اليهودية والمسيحية من جهة أخرى؟

٢. أن الحنفاء – كما يقول الأخباريون – كان يطوفون الجزيرة العربية بحثاً عن الحقيقة الإلهية والحكمة، في حيت أن الحقيقة الإلهية كانت موجودة إلى جانبهم وبقربهم في الديانة اليهودية والديانة المسيحية اللتين كانتا منتشرتين في الجزيرة العربية، وكانتا موجودتين في مكة أيضاً.

- أنظر: قاسم عبده قاسم، **الإسلام والوعي التاريخي عند العرب**، ص٩١.

إذن، لماذا لم يقبل العرب الحنيفية كما قبلوا الإسلام، وهي التي كانت مبادئها من صُلْب الإسلام ومن روحه، بشهادة القرآن ذاته ؟

لقد سبق لنا وأجبنا عن هذا في الصفحات السابقة.

□

وبعد هذا العرض السريع للحنيفية وتاريخها وتموضعها في المجتمع المكي القرشي، ومدى الارتباط العقائدي والتشريعي الوثيق والعميق بينها وبين الإسلام إلى درجة التماثل في كثير من الأحيان، يبرز لنا السؤال التالي مجدداً:

- لو لم يظهر الإسلام في بداية القرن السابع الميلادي وفي العام ٦٠٧م، فهل كان العرب الذين كانوا يبحثون عن التوحيدية سوف يعتنقون الحنيفية، بعد أن أخذت الوثنية تلفظ أنفاسها الأخيرة في منتصف القرن السابع للميلاد؟

في رأينا وفي تصورنا ومن خلال الارتباط الوثيق والتماثل الذي يكاد يكون تاماً بين الحنيفية والإسلام أن العرب الباحثين عن التوحيدية ق. س سوف يعتنقون الحنيفية باعتبار أنها ستكون ديناً عربياً خالصاً نابعاً من قلب الجزيرة العربية[1]، مما يعني أن العرب سوف يكونوا أصحاب هذا الدين وسيدافعون عنه وسيموتون في سبيله.

ولكن العرب سوف يعتنقون الحنيفية فيما لو توفرت للحنيفية الشروط التاريخية المناسبة التالية ولكنها الصعبة، بل والمستحيلة في بعضها:

[1] سبق وقلنا ان منشأ الحنيفية كان منطقة اليمامة الزراعية في نجد.

١. أن تنــزل الحنيفية من عليائها وبرجها العاجي وتصبح عقيـــدة للفقــراء والمضطهدين والباحثين عن الخلاص الاجتماعي، وليست عقيدة قاصرة علـى النخبة المثقفة الثرية من المفكرين والشعراء والباحثين عن الحكمة في جميـــع الأرجاء.

٢. أن يُهيئ للحنيفية زعيم قرشي، صادق العزم، قوي الشكيمة، مثابر، خبـير بشؤون قريش، عالم بأسرارها ومواطن القوة والضعف فيها.

٣. أن يكون هذا الزعيم غنياً حتى يستطيع أن يُنفق على الدعوة ويحرر الرقيــق من أسيادهم بأن يشتريهم بالمال كما فعل الرسول بمال السيدة خديجة وكمـا فعل أبو بكر بماله الخاص.

٤. أن تضع الحنيفية في اعتبارها أن قريشاً سوف تقاوم هذه الدعوة الشاملــة. ومن هنا على الحنيفية أن تستعد لقتال قريش من خارج مكــة. وأن تختــار موقعاً يهدد مصالح قريش التجارية، ويقطع عليها طرق القوافـــل، ويشـــلّ تجارتها.

٥. أن تتجه هذه الدعوة إلى الفتوحات حتى تعوّض قريشاً عن تجارتهـــا الـــتي ذهبت بذهاب الأصنام جامعة التجارة ومسببة المال.

٦. أن تَعِدَ الحنيفية أتباعها بالوحدة العربية وقيام الدولة العربية الواحـــدة.

٧. أن تَعِدَ الحنيفية أتباعها بأموال قيصر وكنوز كسرى كما فعل الإسلام.

٨. أن تضع الحنيفية عقيدها وتشريعاها في نصوص مكتوبة جميلة وبليغة وساحرة وسهلة ومفهومة.

٩. أن يكون لدى الحنيفية خطاب ديني ميتافيزيقي مطلق، لكي لا يجادهم أحد في نصوصه، وفيما يأتون به وفيما يقولونه. ولكي تكون نصوص هذا الخطاب مقدسة قدسية لا يرقى إليها النقد. فلا تُحسُّ ولا تُمسُّ ولا تُفلتُ من الحبس.

١٠. أن يعترف الأحناف ويقدِّروا الأديان السماوية التوحيدية السابقة.

١١. أن يعترف الأحناف ويقدِّروا كافة الرسل والأنبياء السابقين، ويحترموا ويصونوا أهل الكتاب.

١٢. أن يعتبر الحنفاء أن الحنيفية هي خاتمة الرسالات السماوية. وأن خطابهم الديني هو أكمل خطاب، وأوفى كتاب.



السيناريو الثالث

■ أن يصبح العرب يهوداً أو نصارى

عندما هاجر اليهود من فلسطين إلى الجزيرة العربية لم يأتوا كمبشرين باليهودية وداعين لها. "فلسنا نجد بين القبائل العربية يهوداً وفدوا إليها وأحباراً سكنوا بينها لإقناعها بمختلف الوسائل والطرق لاعتناق اليهودية"[1]. و لم يأتوا إليها كسياسيين يبحثون عن إقامة دولة لهم، وإن كانت هجرتهم بفعل عوامل سياسية محضة، منها اضطهاد اليهود في العصر الروماني في فلسطين[2]. حيث بلغ هذا الاضطهاد ذروته مما اضطر أفواجاً من اليهود إلى الهجرة إلى الجزيرة العربية. ويبدو أن معظم المهاجرين اليهود من فلسطين إلى الجزيرة العربية كانوا من المزارعين وقلة قليلة كانت من التجار . والدليل على ذلك أن هؤلاء المهاجرين قطنوا في الواحات والمناطق الزراعية فقط في يثرب[3] ووادي القرى وخيبر

[1] برهان دلّو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ج٢، ص٢٢١.

[2] نور الدين السمهودي، **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، ج١، ص١٦٢.

وانظر: محمد الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج١، ص٢٨٩.

وانظر: أحمد العباسي، **عمدة الأخبار في مدينة المختار**، ص ٣٤.

[3] كانت أشهر القبائل اليهودية التي استوطنت يثرب هي: قريظة والنضير وقينقاع وثعلبة.

وفَدَك وتيماء والطائف. وكذلك هاجرت مجموعة كبيرة إلى اليمن السعيد في ذلك الوقت حيث الماء والأرض الزراعية الواسعة.

وفي الأخبار أن اليهود ق. س كانوا في مكة في تلك الفترة كتجار ومرابين ولو أنهم كانوا قلة. وكانوا يمارسون طقوسهم الدينية. وكانوا منغلقين على أنفسهم دينياً. ولكنهم "كانوا متماسكين اجتماعياً"[1]. ويبدو أن التوراة كانت متوفرة للقراء في ذلك الوقت، ولمن يريد أن يطّلع عليها، حيث انتشرت معابدهم وانتشرت معها نسخ من التوراة باللغة العربية.

ولا شك أن الأحناف كانوا قد قرأوا التوراة وأخذوا عنها الكثير. فيما لو علمنا "أن بعض أهل الجاهلية كانوا قد اطلعوا على التوراة والإنجيل، وأنهم وقفوا على ترجمات عربية للكتابين"[2]. وفيما لو علمنا أيضاً بأن يهود المدينة كان "بعض أحبارهم مُلمّاً بالفلسفة اليونانية وبأدبها وببعض مبادئ القانون الروماني. ولما انتقلت اليهودية إلى العرب كانت تحمل شيئاً من هذا"[3].

ولعل انتشار التوراة على هذا النحو المكثف في الجزيرة العربية قد أدى إلى معرفة العقيدة اليهودية، وأدى إلى أن يعرف من يريد أن يعرف – ومن بين هؤلاء الحنفاء – اليهودية ونصوصها في التوحيد، والخلق، وصفات الجنة والنار، وآلية الحساب والعقاب، والخير والشر، وخلاف ذلك من المعتقدات الدينية.

ورغم هذا فقد ظل يهود الجزيرة العربية في معزل وانفصال عن بقية أبناء دينهم خارج الجزيرة العربية. وأن اليهود الآخرين لم يكونوا يرون أن يهود الجزيرة العربية مثلهم في العقيدة، بل رأوا أنهم لم يكونوا يهوداً، لأنهم لم يحافظوا على الشرائع

[1] هنري ماسّيه، مصدر سابق، ص٣٨.

[2] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٦٨٠.

[3] أحمد أمين، مصدر سابق، ص٢٩.

الموسوية، و لم يخضعوا لأحكام التلمود. وهذا لم يرد عن يهود الجزيرة العربية شيء في أخبار المؤلفين العبرانيين[1]. وربما كان هذا من الأسباب التي دفعت يهود الجزيرة العربية إلى عدم الاهتمام بالدعوة الدينية اليهودية في الجزيرة العربية لجهلهم بها. وأن معظم يهود الجزيرة العربية انكبوا على التجارة والصرافة[2] والصناعة والزراعة فقط.

من ناحية أخرى، فلعل انشغال اليهود بالزراعة والتجارة والصرافة وبعض المهن الحرفية، صرفهم عن الدعوة إلى الديانة اليهودية تجنباً للصراع مع المسيحيين الذين كانوا أكثر نشاطاً منهم في الدعوة إلى المسيحية، وحفاظاً على وضعهم الاقتصادي المميز بين القبائل العربية. وهو الوضع الذي أمكنهم — حيث لا نفوذ للدين في ذلك الوقت كنفوذ المال — من أن يكون لهم تأثير اجتماعي وسياسي مميز على سادة القبائل والأمراء والحكام في الجزيرة العربية لما كانوا يتمتعون به من منزلة مالية رفيعة، وقدرة على الإقراض والتسليف. حيث كانوا بمثابة "بنك الجزيرة العربية".

زيادة على ذلك، فإن اليهود الذين قدموا من فلسطين إلى الجزيرة العربية لم يأتوا — كما قلنا — كمبشرين لدينهم، و لم يكونوا في جملتهم من الكهنة والأحبار، بل كانوا من أصحاب الحِرَف ومن التجار والمزارعين. إضافة إلى أن اليهود حصروا الديانة اليهودية بـ "شعب الله المختار" وفي بني إسرائيل إلى حدٍ ما، و لم ينشروها بين الأقوام الأخرى، و لم يُسقطوا الفروق السلالية أو الاجتماعية بينهم وبين الآخرين.

وإذا ظهر لهم نشاط ديني ما، فإن هذا النشاط قد ظهر في جنوب الجزيرة العربية (في اليمن) وليس في شمالها، حيث تهوّدت بعض القبائل العربية في اليمن، ومنها

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥١٥.

[2] كان اليهود هم المسيطرون على أعمال الصرافة في الجزيرة العربية. وكانوا يتعاطون بيع الذهب والفضة وتبديل النقود. وكان اليهود يمارسون دور البنك اليوم، حيث كان الأعراب يحفظون عندهم أموالهم وودائعهم ذهباً وفضة ونقوداً.
أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٤١٩.

قبيلة "ذي نواس". وذلك خلافاً للمسيحية التي كانت ديانة تبشيرية، لم تعترف بأية فروق في الأعراق والأجناس، ودعت إلى وحدة الدين المسيحي.

وهكذا كانت الساحة الدينية التوحيدية في مكة خالية، من خلال موقف اليهود من دينهم، وعدم رغبتهم في نشره والتبشير به، وتجنب الصراعات الدينية مع المسيحيين والمجوس، وانشغالهم بالتجارة والصرافة والزراعة وبعض المهن الحرفية. وكانت مكة من خلال ذلك كله تعيش في فراغ ديني توحيدي واضح.

ورغم هذا كله، فقد كان لليهود تأثير ديني لا يُنكر في الجزيرة العربية ومن مظاهر هذا التأثير:

- إذاعة عقيدة التوحيد وهي الإيمان بوجود إله واحد، ونبذ التعددية الإلهية المتمثلة في عبادة الأصنام.
- ترسيخ عقيدة وفكرة النبوة، وإشاعة مقولة قرب ظهور نبي يُخلّص الناس مما يعانونه من جور واضطهاد.
- التأثير على الخطاب الديني لدى العرب، إذ تغيرت بُنيته تغيراً نوعياً وتحوّل من السذاجة إلى التجريد. ودخلته مصطلحات ومفاهيم جديدة مثل: البعث، والحساب، والميزان، والجحيم، وإبليس.. الخ.
- من المعروف أن اليهودية شريعة متكاملة. فهي لم تقتصر على نواحي العقيدة والعبادة والأخلاق كما جاءت النصرانية فيما بعد، بل تناولت الحياة من جميع مستوياتها. ومثل هذه الحدود كان العرب ق.س قد اقتبسوها وعملوا بها. فكان عبد المطلب (جد الرسول) مِنْ بين مَنْ حرّموا الخمر والزنا، وأقاموا الحدَّ على من يقترفهما[1].

[1] خليل عبد الكريم، مصدر سابق، ص١٥٦- ١٦٣

- كانت هناك قواسم عقائدية مشتركة بين الحنيفية وبين اليهودية منها التوحيد ومجموعة كبيرة من المحرّمات في الطعام[1] والشراب التي قالت بها الحنيفية. وكذلك عدة طقوس دينية منها الختان، والطواف، والصوم، وتحريم وأد البنات، وتحريم شرب الخمر، ورجم الزاني والزانية، واعتزال النساء في المحيض، وصلاة الظهر، والإجازة بعرفات[2]. ومن هنا قال ورقة بن نوفل ان ما جاء به القرآن شبيه بالناموس؛ أي النصوص اليهودية المقدسة.

- أن بعض عرب الجزيرة من الوثنيين والأحناف كانوا يصومون يوم عاشوراء (وهم يفعلون كذلك حتى اليوم) ويوم عاشوراء هو يوم (عيد الكفارة) اليهودي.

فهل كان العرب سيصبحون يهوداً بناءً على ذلك في مستقبل الأيام؟

نعتقد أن الجواب عن هذا السؤال هو بالنفي. وأن العرب لو لم يظهر الإسلام لبقوا على الوثنية أو تحوّلوا إلى الحنيفية، ولكن لن يعتنقوا اليهودية، وذلك للأسباب التالية:

١. أن اليهودية دين منغلق على نفسه أساساً. فهو دين "شعب الله المختار" فقط، كما يقول اليهود. وأنه ليس ديناً لكل الناس، ولكل من أراد الدخول فيه، كما كان عليه الدين المسيحي أو كما كان عليه الدين الإسلامي فيما بعد. والدليل على ذلك أن اليهود جلسوا في الجزيرة العربية وفي الشمال منها على وجه الخصوص أكثر من قرنين من الزمان وحتى

[1] منها تحريم أكل الدم والميتة ولحم الخنزير والمخنقة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع.

[2] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥٦٦.

ظهور الإسلام في بداية القرن السابع الميلادي، و لم يستطيعوا تحقيق أي انتشار ديني يهودي يُذكر.

٢. كان اليهود مكروهين من العرب لغناهم وثروتهم ونشاطهم التجاري، واحتكارهم الذي كاد أن يكون شاملاً لأعمال الصرافة والتسليف والإقراض والربا وخلاف ذلك. فمَن منا يحب البنوك أو المُقرضين اليوم؟ كما كان اليهود مكروهين من قبل العرب لسيطرتهم على الزراعة والصناعات الحِرَفية وخاصة صناعة السلاح. ولو قام اليهود بالدعوة لدينهم دعوة كبيرة ومفتوحة، لما وجدوا آذناً كثيرة صاغيةً لهم.

٣. لم يكن اليهود عسكراً منذ القدم. و لم يكن لليهود تاريخ عسكري مُشرِّف إلا في النصف الثاني من القرن العشرين[1]. وكلنا يذكر أن النبي والملك داوود "كان ضعيف البُنية قصيراً لاصقاً، ليس له أي ذكر في مجال الحرب والمبارزة"[2]. كما أن المسلمين – بامكاناتهم العسكرية المتواضعة – انتصروا عليهم في المدينة انتصاراً ساحقاً في القرن السابع، وأجلوهم عن المدينة، وصادروا أموالهم وأراضيهم وأحرقوا مزارعهم. وكان تغيير دين قريش من الوثنية إلى التوحيدية يستدعي إلى جانب المال قوة عسكرية تستطيع تهديد

[1] هذا التاريخ العسكري المُشرِّف الذي نتحدث عنه الآن كانت من علاماته انتصار إسرائيل على العرب مجتمعين من خلال ثلاث معارك خاضوها معهم في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد لعب في التاريخ العسكري المُشرِّف هذا عوامل عدة أبرزها:

أولا، أن اليهود الذين أحرزوا هذه الانتصارات كانوا أوروبيين أكثر منهم يهوداً.

وثانياً، أن أمريكا ساعدت هؤلاء اليهود مساعدة كبرى مالياً وسياسياً وعسكرياً وعتادياً.

وثالثا وهو **الأهم**، أن العرب كانوا ضعفاء فقراء جهلة متفرقين متحاربين. وكان النصر عليهم ميسوراً حتى من دولة أضعف من إسرائيل. فقد نهشت تركيا قبل ذلك قطعة من سوريا، ونهشت إسبانيا قطعة ثانية من المغرب، ونهشت إيران قطعة ثالثة من دولة الإمارات، ولا من صادٍ أو رادٍ. ثم جاءت إسرائيل من قبل ومن بعد ونهشت فلسطين كلها. وبذا أصبح الوطن العربي مشاعاً للناهشين القادرين.

[2] حسين الحاج حسن، **الأسطورة عند العرب في الجاهلية**، ص١٣.

مصالح قريش وارغامها على الدخول في الدين الجديد كما فعل المسلمون، وهو ما لم يكن متوفراً عند اليهود.

٤. كنا قد ذكرنا سابقاً بأن اليهود عندما جاءوا إلى الجزيرة العربية مهاجرين من فلسطين في حوالي القرن الثالث الميلادي، جاءوا وانغمسوا في التجارة وأعمال الصرافة وبيع الذهب والفضة والزراعة والصناعات اليدوية. ولم يلتفتوا إلى دينهم كثيراً. وكانوا "غير خاضعين لأحكام التلمود. كما كانوا غير محافظين على الشرائع الموسوية"[1]. ولم يكن اليهود على استعداد للتخلّي عن تجارتهم وأعمالهم في سبيل الدعوة الدينية وعقباتها ومصاعبها وتضحياتها الكثيرة في النفس والمال. "ولم يكن من مصلحة اليهود، وهم أهل زرع وضرع ومال وتجارة وأرض وقصور أن يشتركوا في الحروب أو يشجعوا عليها"[2]. وهي الحروب التي يقتضيها تثبيت الأديان الجديدة في منطقة كالجزيرة العربية، وبين أناس أشداء كالعرب. فلم يكن من مصلحة اليهود الدعوة إلى دين دون آخر أو إلى "حزب دون آخر خوفاً من الوقوع في أخطاء تجرُّ عليهم أخطاراً ومهالك هم في غنى عنها. وأنهم بتحزبهم لطرف يغضبون الطرف الآخر، فيخسرون بائعاً أو مشترياً، وهم أصحاب سوق وتجارة"[3].

٥. كان اليهود الذين قطنوا الجزيرة العربية جهلاء في الدين اليهودي. وفاقد الشيء لا يعطيه. فقد قرأنا كيف أن يهود الجزيرة العربية كانوا منفصلين عن بقية اليهود خارج الجزيرة العربية، وكانت عقيدتهم اليهودية أقل شأناً وعلماً ويقيناً من باقي يهود العالم. بل إن يهود خارج الجزيرة العربية اعتبروا اليهود الذين كانوا داخل الجزيرة العربية ليسوا يهوداً.

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥١٥.

[2] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥٣٦.

[3] أيضاً، ص٥٣٦.

هنا لم يكن هناك ذكر ليهود الجزيرة العربيـــة في تاريـــخ العبرانيين[1]. ومـــن هنا كان من الصعب على يهود الجزيرة العربية الجاهلين بأمور دينهم التبشـير بهذا الدين والدعوة له. والجاهـــل بالشيء لا يُعلّمه ولا يُرشد إليه ولا يدعـو إليه.

٦. كانت الدعوة الدينية – أية دعوة دينية – تحتاج إلى مال وافر وكرم كبير[2]. وكان اليهود هم أبخل فئة في الجزيرة العربية، كما كانوا دائماً طيلة تاريخـــهم الممتد. ولم يكن من مصالح اليهود في الجزيرة العربية الصــــرف والبـــذل في مشروع ديني لن يعود عليهم إلا بالحروب والكوارث الاقتصاديـــة. وهـــم الذين كانوا يعتقدون بأن الدين هو مُفجّر الحروب وواقد نيرانهـــــا. ولقــد صدقت رؤيتهـــم هذه فعلاً في مستقبل الأيام، عندما جاءت نكبتهم التاريخية في المدينة على يد المسلمين، فيما فسّره معظم المؤرخـــين الإســـلاميين مـــن كلاسيكيين ومحدثين ومحافظين وليبراليين بأنه كان صراعاً دينياً مجرداً خالصاً. في حين أن لُبَّ الخلاف والصراع بين الرسول واليهود كان خلافاً مادياً. لذا فإن أول اليهود الذين ناصبوا الرسول العداء كانوا من أغنياء بني القينقـــاع[3]، الذين كانوا يرون أن الصراع المسلح بين قريش والرســـول ســـوف يضـــرُّ بمصالحهم وتجارتهم. ولو كنا نعلم جيداً مدى العلاقة التجارية وحجمها الـــتي كانت بين بني القينقاع وبين تجار قريش من جهة، أو بين يـــهود المدينـــــة وقريش مكة من جهة أخرى لاستطعنا أن نصوّر ونحلـــل طبيعـــة الصـــراع

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥١٥.

[2] نذكر هنا أن قيادة المسلمين في بدء الدعوة الإسلامية استعملت أموال السيدة خديجة الطائلة في الصرف على آليات الدعـــوة الإسلامية. كما أن أبو بكر كان قد صرف كل ماله على الدعوة الإسلامية في مكة وفي المدينة. وأن واحداً من أسباب خـــلاف الرسول مع اليهود في المدينة أنه طلب منهم قروضاً مالياً لتمويل العمليات الحربية ضد قريش فلم يستجيبوا لـــه، خوفـــاً علـــى مصالحهم التجارية مع قريش الأقوى في ذلك الوقت.
أنظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٣، ص١٧٢.

[3] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥٢٤.

والاحتراب الذي نشب بين الرسول وبين اليهود بشكل أفضل وأعمق. ولكن التاريخ الإسلامي الذي بُدء بكتابته بعد مائة وخمسين سنة تقريباً أو أكثر من ظهور الإسلام فيما عُرف بـ"عصر التدوين" لم يكن تاريخاً حقيقياً وموضوعياً وعلمياً بقدر ما كان تاريخياً احتفالياً تبجيلياً مثالياً لصالح الأيديولوجيا الجديدة والدين الجديد وعلى حساب كثير من الحقائق التاريخية والأسئلة التاريخية الكثيرة والمختلفة والتي تبحث عن إجابات مُفتقدة أو غائبة أو مُغيّبة[1]. وما نقله لنا التاريخ الإسلامي الرسمي الذي هو على شاكلة نشرات وزارت الإعلام العربية التابعة للسلطة الآن، عبارة عن نتف متفرقة هنا وهناك[2] على المحلل أن يجمعها ويفرزها ويحللها ويضعها تحت مناظير علمية جديدة.

□

على العكس من اليهود، لم يأتِ كافة المسيحيين إلى الجزيرة العربية من فلسطين كتجار ومرابين ومزارعين وحرفيين فقط كما جاء اليهود. رغم أنه كان من بينهم من "يعمل بالصرافة والربا وبيع الخمر والأعمال الوضيعة ويسكنون هم واليهود الأحياء البعيدة"[3]

[1] استطاع مؤخراً بعض رجال الدين من المؤرخين المعاصرين الشجعان والفدائيين أن يبدأوا بالكشف عن الوجه الآخر للتاريخ الإسلامي، وهو غير الوجه الاحتفالي التبجيلي المثالي المعروف. وكان على رأس هؤلاء الشيخ الأزهري المصري والمؤرخ المعاصر خليل عبد الكريم. وهو ما قرأناه من خلال أجزائه التاريخية الثلاثة التي كتبها تحت عنوان: **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**.

[2] من هذه النتف المتفرقة التي تدلُّ على سبب الخلاف بين الرسول واليهود، قول السيدة عائشة من أن الرسول جاع مرة فاشترى طعاماً من تاجر يهودي إلى أجل ورهن مقابل ذلك درعه. وقد توفي الرسول ودرعه مرهون عند تاجر يهودي مقابل ثلاثين صاعاً من الشعير، كما يروي البخاري ومسلم عن السيدة عائشة وعن أنس بن مالك.

أنظر: السيد سابق، **فقه السُنّة**، مج٢، ص٦٦٢.

[3] هنري ماسّيه، مصدر سابق، ص٣٨.

(ظواهر مكة)، حاضم حال فقراء قريش. ولكن جاء جزء من المسيحيين إلى الجزيرة العربية كمبشرين يدعون إلى الدين الجديد، وضم أهدافهم السياسية في ذلك. على عكس ما جاء عليه اليهود. وقد ساعدهم على ذلك عوامل عدة منها:

١. استباق اليهودية إلى الجزيرة العربية بمدة طويلة، والتمهيد لديانة التوحيد ونبذ التعددية الصنمية والوثنية.

٢. كون الأقطار المحيطة بالجزيرة العربية كانت تدين بالمسيحية في سوريا واليمن والحبشة.

٣. سعي الروم إلى نشر سلطانهم عن طريق الدين في الجزيرة العربية. فقد كان للمذاهب النصرانية في الجزيرة العربية مرجعيات سياسية ومذهبية مركزية خارجية في بلاد الشام ومصر.

٤. وجود عدد كبير من الرقيق في الجزيرة العربية وفي منطقة الحجاز خاصة. وكان من بين هؤلاء الرقيق عدد لا بأس به من المسيحيين. وكانت في مكة مجموعة كبيرة منهم عُرفوا بالأحابيش بفضل التجارة، وبفضل تقسيم الناس إلى أحرار وعبيد. وكان قسم منهم يخدم داخل الكعبة نفسها[١].

[١] ربما يسأل سائل كيف يخدم المسيحيون داخل الكعبة والكعبة كلها أصنام وأوثان؟ والحقيقة التاريخية تقول أن الكعبة لم تكن كلها أصنام. وأن الكعبة كانت تحوي على صور للمسيح ولأمه مريم. ويبدو أن المسيحيين كانوا يؤدون فيها بعض الطقوس الدينية ما دامت هناك مثل هذه الصور. ومن هنا فإن الكعبة لم تكن حكراً لأداء الطقوس الوثنية فقط، بل كانت أيضاً مكاناً لأداء الطقوس المسيحية أيضاً. وربما كان هذا من الأسباب التي دعت قريش لأن تقف في وجه الإسلام وتحاربه، خشية منها أن يزيل الرسول آثار المسيحية من الكعبة ويغضب ملوك المسيحية في الشام والعراق والحبشة وهم الذي وقعوا مع قريش مواثيق "الإيلاف".

أنظر: خليل عبد الكريم، مصدر سابق، ص١٧٩.

٥. إن انتشار الأديرة والمعابد والصوامع في وادي القرى وشبه جزيرة سيناء وفي الأصقاع البعيدة عن المدن كان عاملاً فعالاً في نشر المسيحية بين القبائل العربية. وكانت هذه الأديرة وهذه الصوامع منتشرة على طرق القوافل التجارية[١]، وتقدم الخدمات التجارية والفندقية للتجار.

٦. اعتناق كثير من مشاهير العرب ق. س المسيحية ومن هؤلاء: قس بن ساعدة، ورقة بن نوفل، الشاعر عبيد بن الأبرص، أرباب بن عبد القيس، عدي بن زيد، أبو قيس بن أبي دانس، وغيرهم.

٧. تفشّي المسيحية في قبائل عربية مختلفة ق. س منها قبائل: تميم، إياد، تغلب، قضاعة، طيء، مذحج، غسان، ربيعة، وحنيفة.

ولكن هذا كله لم يمنع أن يكون من بين المسيحيين من عمل بالتجارة وخاصة تجارة الرقيق الأبيض المستورد من بلاد الشام والعراق. وكان هؤلاء قد أسقطوا كل الفروق الاجتماعية والمادية والعرقية وخلاف ذلك في سبيل نشر المسيحية. مما كان سبيلاً أمام جموع العبيد والمحرومين والمضطهدين والأراذل آنذاك إلى الدخول في المسيحية. ورغم هذا فإن المسيحيين ظلوا "منعزلين غير قادرين على تشكيل وحدة حقيقية"[٢].

ولقد قام المسيحيون بإنشاء الأديرة والكنائس الكبيرة والفخمة وخاصة في ظفار وعدن وهرمز. كما أقاموا الكنائس المختلفة في كل أنحاء الجزيرة العربية. "وتشير

[١] نذكر أن الرسول عندما كان في الثانية عشرة من عمره في العام ٥٨٢م رحل لأول مرة في تجارة مع عمه أبي طالب إلى الشام وقابل أثناءها راهباً نصرانياً في صومعته يُدعى بحيرى.
أنظر: خليل عبد الكريم، مصدر سابق، ص١٦٥-١٧٢.

[٢] هنري ماسّيه، مصدر سابق، ص٣٥.

جغرافية توزيع الأديرة على أن انتشارها كان في المواقع القصيّة من البوادي"[1]. وكانت هذه الأديرة تتلقى مساعدات مالية ذات طابع سياسي من حكام الشام البيزنطيين للسيطرة السياسية ومن ثم التجارية على طرق التوابل والحرير الممتدة من جنوب ووسط آسيا حتى مرافئ بلاد الشام.

ورغم أن مكة كان فيها عدد كبير من المسيحيين الأرقاء العبيد من البيض والسود الذين جيء بهم من بلاد الشام ومن الحبشة لخدمة أثرياء وأغنياء مكة وللخدمة في شؤون التجارة الداخلية والخارجية، كما كانت فيها مجموعة من المسيحيين الأثرياء وكبار التجار ومن قريش بالذات من بني أسد بن عبد العُزى[2]، إلا أن هذا كله لم يُميّز مكة كمدينة مسيحية. في حين كانت مدن أخرى في الحجاز كنجران تتميز بمسيحيتها من جانب وبيهوديتها من جانب آخر. وقد غدت نجران فيما بعد بمثابة الفاتيكان اليوم بالنسبة لمنطقة اليمن ولمنطقة شبه الجزيرة الجنوبية حيث تدفقت عليها المساعدات من الكتل السياسية المسيحية في روما وفي القسطنطينية وفي الحبشة، وذلك من أجل السيطرة التجارية على هذه المنطقة المهمة من الجزيرة العربية، والتي تتمتع بطرق بحرية تصل بين الجزيرة العربية والهند.

ورغم هذا الحضور والتواجد المسيحي الكبير في الجزيرة العربية وفي مكة على وجه الخصوص، إلا أن المسيحيين لم يحظوا بالاهتمام الكبير والذكر الكثير كما كان عليه الحال مع اليهودية. ولعل ذلك يعود للأسباب التالية:

[1] برهان دلّو، مصدر سابق، ج٢، ص٢٢٢.

[2] أنظر: البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٦٢.

وانظر: ابن الأثير، **أسد الغابة**، ج٣، ص٣٨٩.

وانظر: العسقلاني، **الإصابة في معرفة أخبار الصحابة**، ج٢، ص٤٥٩.

١. أن اليهود كانوا منغمسين في التجارة والمصالح العامة أكثر من المسيحيين. فكان لهم حضورهم الأكثر والأبرز في الحياة العربية وخاصة في المدينة التي لعبت دوراً تاريخياً مهماً في نشر الإسلام.

٢. أن اليهود كانوا متداخلين في نسغ المجتمع العربي وفي الحياة العربية الاجتماعية ق. س عن طريق التجارة والصرافة أكثر من المسيحيين الذين كانوا منكفئين ومعزولين داخل أديرتهم وكنائسهم.

٣. أن النصارى الذين كانوا في الجزيرة العربية كانوا من فرقة "اليهود المتنصِّرين" أو "اليهود الناصريين" نسبة إلى الناصرة مسقط رأس السيد المسيح. وهؤلاء آمنوا بالمسيح رسولاً وليس إلهاً، أو ابن الله. وأن المسيح بشر مخلوق، وليس رباً معبوداً. وأن المسيح روح القدس. وأنه كغيره من الأنبياء. وأن هذه المعاني كلها كانت مطابقة لما جاء به الإسلام عن المسيحية. ومن هنا، فلا خلاف بين المسلمين وبين هؤلاء المسيحيين، ولا داعٍ للتشهير بهم، وتطويل ذكرهم، ومجادلتهم، كما تمّ مع اليهود.

□

ومن خلال ذلك كله نرى أن العرب لم يكن لهم ليختاروا المسيحية ديناً عاماً توحيدياً لو لم يظهر الإسلام، وذلك للأسباب التالية:

١. غموض الدين المسيحي المليء بالأسرار والألغاز.

٢. الروحانية المفرطة في الدين المسيحي التي لم تكن تلائم الواقع المادي العربي وخاصة واقع مكة.

٣. عدم اهتمام المسيحيين بالتجارة كما كان عليه اليهود. ولهذا لم يكونوا قريبين من المجتمع المكي التجاري صاحب الكلمة الأولى في تغيير وتبديل الأديان .

٤. سلطة الكنيسة ورجال الدين السياسية والاجتماعية المفرطة على الحياة العامة، مما كان يعيق تقدم الحياة المكيّة بصفة خاصة والتي كانت مفتاح الحياة العربية.

ولكن هذه الأسباب التي كانت ستحول دون أن يصبح دين العرب هو المسيحية – فيما لو لم يظهر الإسلام في الوقت المناسب – كلها أسباب ضعيفة، حين تتقابل مع الأسباب الإيجابية الأخرى التي كانت لصالح المسيحية وانتشارها في الجزيرة العربية.

ففي العالم المحتمل الآخر والواقع المعاكس والمُضاد، نرى أن العرب من المحتمل أن يكونوا أمة مسيحية الآن لو لم يظهر الإسلام. وهو ما يؤيده بعض المؤرخين من العرب المسلمين المعاصرين كجواد علي الذي قال صراحة "ولولا ظهور الإسلام ونزول الوحي على الرسول لكان وجه العالم العربي ولا شك غير ما نراه الآن. ولكان العرب على دين النصرانية وتحت مؤثرات ثقافية أجنبية، هي الثقافة التي اتسمت بها هذه الشيع النصرانية المعروفة حتى اليوم"[١]، وذلك للأسباب التالية:

- لم تكن المسيحية لكي تنتشر في الجزيرة العربية بحاجة إلى زعيم قرشي لكي يتبناها على غرار الحنيفية التي لم تكن ديانة مُرسلة وبحاجة إلى رسول مُبلِّغ. فنبي المسيحية كان قد جاء وبلّغ وقضى. والكتاب المقدس كان مكتوباً، ومنتشراً بين أيدي الناس، ومترجماً إلى اللغة العربية. وكانت تعاليمه واضحة

[١] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥٩٠.

ومتيسرة في صدور ورؤوس عدد كبير من العرب في الجزيرة. وكان الدين جاهزاً لكي يسكن في قلوب أكثر الناس.

- لم يكن انتشار المسيحية بحاجة إلى حروب واقتتال لكي يتحول العرب عامة وقريش خاصة من الوثنية إلى المسيحية. فقد كانت المسيحية هناك في بيوت العرب عن طريق الخدم والخشم من الرقيق الأبيض والأسود. كما كانت المسيحية في وعي بعض التجار الذين كانوا يرتادون الأديرة المنتشرة على طرق القوافل. إضافة إلى ذلك فإن المسيحية كانت ديانة متسامحة لا تؤمن بالعنف والاقتتال ولا تميل إليها لكسب مزيد من الأنصار والمؤمنين.

- أن التجارة العربية في القرن السابع الميلادي كان يشدها عاملان جغرافيان: بلاد الشام في الشمال حيث يوجد البيزنطيون المسيحيون، واليمن من الجنوب حيث يوجد المسيحيون بكثرة في نجران التي كانت تعتبر بمثابة فاتيكان الجزيرة العربية وغيرها من المدن اليمنية الأخرى. وكانت قريش تسعى لأن تكون على علاقة سياسية وتجارية حسنة مع الشمال ومع الجنوب. وأما الشمال فقد كانت علاقة قريش به علاقة تجارية قوية مع بيزنطة المسيحية في بلاد الشام حيث فلسطين منبع المسيحية وأصلها. وكان المسيحيون فيها نشطاء دينياً ويسعون إلى كسب المزيد من المؤمنين لصالح الكنيسة. وكانت التجارة والمصالح المتبادلة هي أوسع الأبواب وأسهلها للإقناع العقائدي ولكسب الأنصار. وكان التجار المسيحيون على نقيض مع التجار اليهود الذين لم يخلطوا المال والتجارة بالدين. في حين خلط التجار المسيحيون التجارة بالدين. واعتبروا أن التجارة مكسب. "ولكن خلط التجارة بالدين مكسب مضاعف، وربح في الدارين: الدنيا والآخرة"[1]. وكان يمكن للتجارة المكّية في ذلك

[1] أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٦٠٠.

الوقت أن تلعب دوراً مهماً في نشر المسيحية التي كانت تتسلل من بين فواتير التجارة وكفّات الميزان ودفاتر الحساب ورنين الذهب.

▪ كانت مكة في القرن السابع الميلادي تعجُّ بالرقيق الأبيض المسيحي من الذكور والإناث المستوردين من الإمبراطورية الرومانية. وكان هذا النوع الغالي من الرقيق الموصوف بالجمال والإبداع والإتقان يُستخدم في مجتمع الملأ الأعلى، أي الطبقة الأرستقراطية والغنية. وكان لهؤلاء وخاصة الإناث منهم تأثير كبير على الحياة الاجتماعية، حيث عملن في مجال الترفيه والغناء. وكنَّ مطمعاً جنسياً لا يُستتر. وكان للجنس دوره في التأثير على العقيدة وتحولاتها وتغيراتها. وحيث أصبح جزء من هذا الرقيق أمهات لشخصيات عربية مرموقة لعبت دوراً في التاريخ العربي ق. س. كذلك فقد لعب الرقيق الأبيض دور المبشرين والمفسرين للتعاليم المسيحية لمن شاء أن يعلم، أو لمن شاء أن يؤمن. فكانوا هؤلاء رهباناً في ثياب عبيد، وكهنةً في أردية رقيق. ومن هنا رأينا شخصيات عربية كبيرة ق. س قد تنصَّرت كعثمان بن الحويرث، وورقة بن نوفل، والشاعر الأعشى، والشاعر امرئ القيس وغيرهم. وكانت هناك قبائل عربية قد تنصَّرت أيضاً منها قبيلة تغلب، وطيء، ومذحج، وبهراء، وسليح، وتنوخ، وغسان، ولخم[1].

▪ وإضافة إلى أن المسيحية استطاعت في خارج الجزيرة العربية أن تقدم للتجارة المكيّة والعربية بشكل عام خدمات كثيرة عن طريق السلطات البيزنطية في بلاد الشام، فقد استطاعت المسيحية أيضاً أن تقدم خدمات مرموقة للتجارة المكيّة وللتجارة العربية بشكل عام في داخل الجزيرة العربية. فانتشرت الأديرة على طرق القوافل التجارية. وكانت هذه الأديرة تقدم الخدمات الفندقية الكاملة من إقامة ومأكل ومشرب ومطْرَب للتجار

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥٩٠.

ولقوافلهم أشبه بمحطات الاستراحة والموتيلات التي على الطرق السريعة في هذه الأيام. وكان التجار أثناء إقامتهم يقرأون في الكتاب المقدس، أو يسمعون التعاليم والدروس الدينية المسيحية، مع رشفات النبيذ الممتاز المعتق التي اشتهر الرهبان بصناعته، والتي اشتهرت هذه الأديرة بتقديمه للتجار، ومع مناظر الخضرة الجميلة التي كانت في البساتين التي زرعها الكهنة حول المعابد والأديرة لترغيب المؤمنين. ولا بُدَّ أن بعضهم قد تأثر بهذا كله.

- كانت المسيحية ديانة منفتحة اجتماعياً، تُشجِّع الفن بأنواعه المختلفة وخاصة الموسيقا والغناء، وتشرب الخمر، وتسمح باختلاط النساء مع الرجال، وإلى ما هنالك من المظاهر الاجتماعية المنفتحة والمريحة، وهو ما كان يناسب واقع مكة التجاري المُنفتح اجتماعياً بفعل الاتصال بالأجانب من بيزنطيين وفرس وساسانيين وأحابيش.

- كانت المسيحية ديانة باذخة وكنيستها غنية وطقوسها كرنفالات احتفالية مثيرة للخيال، رغم دعوة المسيح إلى الزهد والتقشف. وكانت مظاهر غنى الكنيسة تتجلّى في إقامة الكنائس الجميلة الفخمة ذات المعمار الفني الأنيق والجميل المُكلف مادياً. وكان الكهنة في الكنيسة من الأثرياء المترفين المنعَّمين، رغم مظاهر التقشف والزهد والدعوة إليهما. وكان هذا الثراء العام للمسيحية وهذا البذخ في الطقوس الدينية يرضي غرور الطبقة الغنية والأرستقراطية من المجتمع المكي والمجتمع العربي بشكل عام. ذلك أن المجتمع المكي التجاري كان هو أيضاً مجتمعاً باذخاً مترفاً وغنياً ويحب الدِهن الكثير في الحياة والسُمنة في المجتمع على الطريقة المسيحية.

- كانت المسيحية ديانة أخلاقية أكثر منها ديانة تشريعية. وذلك على عكس اليهودية والإسلام. ولذا لم تكن قيداً على التجارة وآلياتها ومتغيراتها. وكانت

الديانة المسيحية تفصل بين الدين والدولة " أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله". وكانت لا تتدخل كثيراً في شؤون حياة الأفراد وبتفاصيلها ودقائقها. وهذا ما كان مناسباً للحياة المكيّة ومن ثم للعربي الذي تعوّد على الحرية في الحياة بطبيعة الصحراء الواسعة المنطلقة التي كان يعيش فيها.

- كانت المسيحية من أكثر الديانات السماوية التوحيدية انتشاراً بين العرب. ليس في الجزيرة العربية فقط ولكن في بلاد الشام والعراق أيضاً. وكانت هناك قبائل عربية مشهورة في بلاد الشام (الغساسنة، وسليح، وتغلب، وتنوخ، وجذام، ولخم، وإياد) والعراق (تغلب، بنو شيبان، بنو عجل، بنو تنوخ، وكثير من أهل الحيرة في العراق) كانت قد تنصّرت. ولو فكر العرب في يوم من الأيام بقيام دولة سياسية قبل ظهور الإسلام، يكون لها دين توحيدي فلن يتجه تفكيرهم في الغالب إلا إلى المسيحية التي كانت قواعدها قائمة في المثلث العربي (الجزيرة العربية والشام والعراق).

- كانت للمسيحية في الشرق مرجعيات سياسية واقتصادية قوية متمثلة بالدولة البيزنطية في بلاد الشام. ومن هنا شعرت بعض القبائل العربية في بادية الشام كالغساسنة وسليح وتغلب وربيعة وتنوخ وجذام ولخم وإياد وغيرها بالمنعة والقوة والعزة إذ هي تنصّرت وأصبحت على دين الدولة القوية التي ربما تقف حامية لها في المستقبل إذا جار عليها الدهر[1]. ولا شك أن قريشاً كانت تفكر بهذا التفكير فيما لو حاولت أن تتخلّى عن الوثنية وتعتنق أحد الأديان السماوية التوحيدية.

[1] والمقابل فإن الغساسنة وقبائل عربية أخرى كلخم وجذام وسليح مثلاً اعتبروا أنفسهم روماً أكثر منهم عرباً. ففي معركة اليرموك حارب الغساسنة العرب إلى جانب الروم وليس إلى جانب العرب المسلمين. وهو الحال نفسه الآن مع العرب الأمريكيين الذين انخرطوا في الجيش الأمريكي، أو العرب الإسرائيليين الذي انخرطوا في الجيش الإسرائيلي والذين حاربوا إلى جانب إسرائيل ضد العرب في الحروب العربية – الإسرائيلية المختلفة.
أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥٩٤.

- لم تكن قريش على ما يبدو تخشى من المسيحية على تجارتها فيما لو تحولت إليها من الوثنية. ذلك أن الكعبة نفسها وإلى ما قبل فتح مكة في العام ٦٣٠م كانت مزاراً دينياً للمسيحيين كما هي للوثنيين. وكان المسيحيون مُنشّطين للتجارة وللمواسم الدينية والثقافية والتجارية ولأسواقها في جلب من جوانبها، شأنهم شأن الوثنيين. وكانت في الكعبة صور للمسيح وأمه مريم[1]. ويقال أن الرسول عندما فتح مكة وهدم الأصنام وأزالها من الكعبة أزال معها أيضاً صور المسيح وأمه مريم[2].

- ولو تساءلنا عن المعاهد العلمية والتربوية التي كان يتعلم فيها بعض العرب من الطبقات الغنية الميسورة لما وجدنا غير الكنائس والأديرة مكاناً للتَعليم والتربية. فقد كانت هذه الكنائس تُعلِّم اللغات كالسريانية واللاتينية والعربية كذلك. كما كانت تُعلِّم مبادئ الدين المسيحي والتاريخ، وجزءاً من علم الفلك والموسيقا والغناء والترتيل وفن الزخرف والنحت والتصوير. وكانت نخبة المثقفين ق. س كورقة بن نوفل وأمية بن أبي الصلت وامرئ القيس وغيرهم يقرأون ويكتبون الإنجيل والتوراة كذلك باللغة العربية[3].

[1] يُقال أن البيت الحرام كان في الأصل كنيسة بناها المسيحيون الذين سكنوا مكة بعد المسيح بزمن قصير. ولهذا كان المسيحيون ق. س يحجّون إلى البيت العتيق. وقد سبق أن أقسم الشاعر الأعشى المسيحي بالبيت العتيق قائلاً:

حلفت بثوبي راهب الدير والتي بناها قصي والمضاض بن جرهم

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٦٦٦.

[2] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٦٦٦.

[3] أيضاً، ج٦، ص٦٨٠.

من هنا يتضح لنا أن الإنجيل وكذلك التوراة كانا متوفرين للقراء بالعربية ق. س، لمن شاء أن يقرأ ويعلم، وأنه لم تكن هنالك ق. س قطيعة دينية توحيدية بسبب انتشار الوثنية آنذاك.

▪ ولم تكن المسيحية في الجزيرة العربية مجرد ديانة تُعتنق أو دين يُتّبع فقط، بل كانت جزءاً من الثقافة العربية في تلك الفترة. وكانت المسيحية كدين وكثقافة متداخلة في النسيج الثقافي العربي. وبما أن الشعر كان وما زال ديوان العرب وكتابهم الأول، وهو مرآة ثقافتهم، فقد ظهر هناك الشعراء المسيحيون كالأعشى وامرئ القيس وعدي بن زيد العبادي وغيرهم ممن أدخلوا في شعرهم الكثير من المفردات والأخيلة والصور والأخبار المسيحية. وإضافة إلى الشعر، تعلّم العرب ق. س من المسيحية الرسم والنحت والتصوير وفن الزخرف وفن المعمار والغناء والموسيقا. "وستكشف الحفريات في المستقبل عن مدى تأثر النصارى العرب الجاهليين بالفن النصراني المقتبس عن الروم أو عن بني إرم والأحباش"[1].

▪ كان الحضور الديني للمسيحية في الجزيرة العربية متمثلاً بهذا العدد الكبير من الكنائس والأديرة، وبهذا العدد الكبير من الكهنة والأحبار والأساقفة أكبر من أي حضور ديني توحيدي آخر. فقد انتشرت الكنائس الفخمة والأديرة الأنيقة في بقاع كثيرة من الجزيرة العربية. فإضافة لكنيسة "القُليس" الفخمة والعظيمة في صنعاء[2] التي بناها أبرهة الحبشي صاحب عام الفيل، كان للمسيحيين كنائس جميلة في نجران وظفار ومأرب وغيرها من مناطق الجزيرة العربية.

▪ كانت الكنيسة المسيحية في الجزيرة العربية منظّمة تنظيماً دقيقاً. "وقد اقتبست هذه التنظيمات من الأوضاع السياسية والاجتماعية التي عاشت فيها المسيحية منذ ولادتها، والتي وضعها رؤساؤها لنشر الديانة وتنظيم شؤون الرعية حتى صارت الكنيسة وكأنها

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٦٩٠.

[2] أصبحت الآن مسجداً إسلامياً في صنعاء.
أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٦١٩.

حكومة من الحكومات"[1]. ومن خلال هذا كانت الكنيسة تفرض نظامها الدقيق والفعّال على المجتمعات التي تسيطر عليها وتحكمها. ومن هنا كان انتشار المسيحية سريعاً في العالم نتيجة للتنظيم الدقيق للدعوة والتبشير وللدعاة وللمبشرين. كما كان انتشار المسيحية سريعاً في الجزيرة العربية مقارنةً باليهودية مثلاً[2].

□

ومن خلال هذا كله، نرى أن المسيحية كانت أقرب ديانة سماوية للإسلام. وأن الإسلام لو لم يظهر في الوقت المناسب لكانت المسيحية هي دين العرب. والدليل، أن الإسلام عندما ظهر لم يصطدم مع المسيحيين المسالمين البعيدين عن لعبة المال والسياسة، ولم يتحارب معهم كما اصطدم وتحارب مع اليهود القابضين على زمام الاقتصاد المديني والذي كان سبب العداء بين المسلمين واليهود. كما أن القرآن لم يأتِ بآيات النقد والتقريع للنصارى كما جاء بشأن اليهود.



[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٦٣٨.

[2] لا نعلم بالضبط متى دخلت المسيحية إلى الجزيرة العربية كما لا نعلم عن عدد المسيحيين العرب الذين عاشوا قبل ظهور الإسلام. وإن كان عددهم ليس قليلاً وذلك قياساً على النشاط المسيحي التبشيري المنظّم الذي كان قائماً، وقياساً على عدد الكنائس والأديرة التي كانت منتشرة في الجزيرة العربية. وأخيراً قياساً على عدد القبائل العربية التي تنصّرت ق. س.



[2]

ما حالتنا الثقافية هذه الأيام لو لم يظهر الإسلام ؟

□ حال العرب قبل الإسلام

□ كان العرب ق.س أمة ذات حضارة قومية. ولكن هذه الحضارة لم تبرز و لم يتم التعرّف عليها جيداً وبشكل مفصل لأن معظم معالمها قد طُمست، وآثارها قد أُخفيت، ونتاجاتها قد أُنكرت، وإبداعاتها قد شُوهت. وتمّ كل ذلك لكي يصل المؤرخون الإسلاميون الرسميون وغير الرسميين إلى أن العرب ق. س كانوا في جاهلية جهلاء، وحياة بلهاء، ومعيشة نكراء، وصحراء عقل غبراء. وهذه هي حال معظم الأيديولوجيات وطبيعة صراع الحضارات القديمة، حيث تأتي كل عقيدة لتجبّ ما قبلها، وتأتي كل حضارة لتُلغي ما سبقها.

إلا أن العرب ق. س لم يكونوا على النحو الذي صوّره معظم المؤرخين الإسلاميين الكلاسيكيين الذين اعتادوا أن يُنقصوا من التراث العربي ق. س. ويضيفوا ما انتقصوه إلى الإسلام وفضله والذي لم يكن بحاجة إلى كل هذا لكي يأخذ حق من سبق، ويضيفه إلى ما حقق. وكان هذا مثار سخط وحنق بعض المؤرخين الإسلاميين الليبراليين المعاصرين.

فقد درج بعض المؤرخين الإسلاميين على تشويه صورة قريش ق. س "ظناً منهم أن ذلك يزيد من قدر الإسلام. وهم مخطئون في ذلك، لأن المجتمع المكي إذا كان بهذا الفساد البالغ الذي يصوّرونه به وبذلك الجهل البيّن الذي يجعل أئمة الشرك من الكفار في درجة من الغباء تجعلهم أشبه بالعجماوات، فإن ذلك يقلل من فضل الإسلام في الانتصار عليهم"[1].

ومن الأخطاء الشائعة لدى بعض المؤرخين التراثيين "محاولتهم تصوير الحياة الجاهلية تصويراً مظلماً، رغبة منهم في المزيد من إبراز نور الإسلام وضيائه. غير أن القرآن جاء لأمة كانت ﴿خير أمة أخرجت للناس﴾ كما يقول القرآن. وكان الرسول يقول [الناس معادن، خيارهم في الجاهلية، خيارهم في الإسلام] وكثير من القيم التي وطّدها الإسلام كانت لها جذور وبذور في الجاهلية كالحلم والكرم والنخوة والإباء والشمم والوفاء والحرية وغير ذلك"[2].

كما كانت الثقافة العربية عموماً ق. س أسبق من الثقافة اليونانية والثقافة العبرية كما يؤكد ذلك عباس العقاد[3]. كما خصَّص جواد علي المؤرخ العراقي المعاصر الجزء الثامن (٨٠٠ صفحة) من سِفره الطويل "المُفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام" (عشرة أجزاء) للحديث عن الثقافة العربية ق. س بشكل خاص. ولعل هذا الجزء من أكثر الدراسات التاريخية للثقافة العربية ق. س عمقاً وتفصيلاً وموضوعيةً، ومن أكثرها دلالةً على غنى الثقافة العربية ق. س.

ولو حاولنا استعراض المظاهر الثقافية التي كانت سائدة ق. س. وكذلك فنوناً مختلفة كفن العمارة وصناعات كفن الخزف والزجاج والبلور وخلاف ذلك، لوجدنا أن هذه الثقافة وهذه الفنون قد استمرت إلى ما بعد الإسلام. وإن كانت فيما بعد قد أخذت اسم الإسلام، وتقيّدت بقيوده الفنية الصارمة التي كانت في أغلب الأحيان مُعيقةً لتقدمه وازدهاره كما حصل للفن التشكيلي من نحت وتصوير ورسم وخلاف ذلك.

---

[1] حسين مؤنس، **تاريخ قريش**، ص ١٨٢.

[2] عبد الله عبد الدائم، **في سبيل ثقافة عربية ذاتية**، ص ١٨١-١٨٢.

[3] عباس العقاد، **الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين**، ص ٢٤-١١٠.

ففي مجال اللغة اشتُهر عن العرب ظلماً وجهلاً وتعميةً أنهم كانوا أميّين لا يقرأون ولا يكتبون، ولا يحسبون أيضاً. وورد حديث نبوي نعتقد أنه مدسوس وموضوع يقول: "نحن أمة أُميّة لا نكتب ولا نحسب".

فلو كنا أمة أُميّة ق. س، فكيف أصبحت قريش مثلاً سادة التجارة العالمية في الجزيرة العربية، والتجارة بحاجة إلى كتابة وحساب ودفاتر وسجلات وعقود وعهود؟

وهو ما قاله حديث نبوي آخر معارض للحديث النبوي السابق: "قريش أهل الله، وهم الكتبة الحسبة".

إن الأُميّة التي اتسم بها العرب ق. س لم تكن تعني عدم المعرفة بالقراءة والكتابة ولكنها كانت تعني عدم وجود كتاب مقدس لدى الشخص الأُمّي. وهناك أدلة كثيرة على أن العرب لم يكونوا ق. س أُميين بمعنى عدم معرفة القراءة والكتابة، وأن الرسول لم يكن كذلك، ومن هذه الأدلة:

١. قول القرآن ﴿وقل للذين أوتوا الكتاب والأُميين﴾[1]. وبهذا المعنى فإن الرسول ذاته لم يكن أُمياً وإنما كان يعرف القراءة والكتابة. والدليل أنه كان تاجراً ق. س، وأنه بعد الإسلام أُمر بالقراءة ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾[2]. والدليل أيضاً قول القرآن للرسول: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون﴾[3] وقول القرآن أيضاً موجهاً الكلام للرسول: ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم﴾[4]

[1] سورة آل عمران، الآية ٢٠.

[2] سورة العلق، الآية ١.

[3] سورة العنكبوت، الآية ٤٨.

[4] سورة النحل، الآية ٩٨.

وكذلك: ﴿وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً﴾[1].

فلماذا يُكلَّف الرسول بالقراءة في هذه الآيات من السور المختلفة إذ لم يكن يجيدها أو يعرفها؟
وكيف كان يتلو الكتاب إذا كان لا يجيد القراءة؟

٢. إن العرب ب. س "استشهدوا بشعر الجاهليين على كل شيء، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات تترك في نفسك أثراً قوياً وصورة غريبة لهذا الشعر العربي الجاهلي، كأن كلام العرب قبل الإسلام قد وعى كل شيء وأحصى كل شيء. هذا، وهم مجمعون على أن هؤلاء الجاهليين الذين قالوا في كل شيء كانوا جهلة. افترى إلى هؤلاء الجاهليين الجهال يُستشهد بجهلهم؟"[2].

٣. عند ظهور الإسلام كانت هناك طبقة من المثقفين يُسمَّون "كتّاب الوحي" وهم الذين كانوا يكتبون آيات القرآن على الجلود والرقاع والحجارة وسعف النخيل وخلاف ذلك من صحائف الكتابة، ويحفظون آيات القرآن. فكيف تشكّلت هذه الطبقة - كتّاب الوحي- فجأة، وأصبحت تكتب وتقرأ آيات القرآن؟

٤. أن قريشاً كانت تجيد القراءة والكتابة في معظمها بدليل أنها طلبت من الرسول لكي تؤمن به أن ينزّل عليهم كتاباً يقرأونه ﴿ولن نؤمن لرقيك حتى تُنزّل علينا كتاباً نقرأه﴾[3] والقرآن وهو كتاب مكتوب اعتُبر معجزة

[1] سورة الإسراء، الآية ٤٥.

[2] طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، ص١٣٩.

[3] سورة **الإسراء**، الآية ٩٣.

والذين قالوا للرسول هذا من قريش كان من بينهم عتبة بن أبي ربيعة، وشيبة بن أبي ربيعة، وأبو سفيان، وأبو البختري، والوليد بن المغيرة، وأبو جهل، وعبد الله بن أبي أمية، وأمية بن الخلف، والعباس بن وائل. وهؤلاء عينة من زعماء قريش ممن كانوا يجيدون القراءة والكتابة.

الرسول. وكانت المعجزة الإسلامية ليست شق البحر أو إحياء الموتى أو معالجة المرضى أو خلاف ذلك، ولكن معجزة الإسلام كانت ثقافية بالدرجة الأولى، وهي كتاب مكتوب على نحو ما جاء القرآن. فكيف تكون معجزة رسول معجزة ثقافية وهي القرآن إذا كانت الأمة التي جاءت لها هذه المعجزة لا تقرأ ولا تكتب ؟

وما فائدة الكتاب لها إذن؟

وكيف ستفهمه وتفهم الرسالة الدينية التي يحتويها وتؤمن بها وتنصرها؟ وكيف يُنـزَّل القرآن على أمة جاهلة، وتؤمر هذه الأمة بقراءة القرآن: ﴿فاقرأوا ما تيسر من القرآن﴾[1] ﴿فاقرأوا ما تيسر منه﴾[2] وهي أمة جاهلة بالقراءة والكتابة، كما تؤمر هذه الأمة بفهم وتبصُّر ما في القرآن، وهي أمة أُميّة لا تقرأ ولا تكتب؟

٥. إن العرب من ذكور وإناث[3] لم يكونوا أمة أُميّة، ذلك أن الشعر العربي والمعلقات على وجه الخصوص كانت تُعلّق على ستائر الكعبة ليقرأها الناس حالها كحال مجلات الحائط في المدارس والجامعات في هذه الأيام. فلو كانت الناس أُميّة بمعنى عدم معرفة القراءة والكتابة، فما هي الجدوى إذن من تعليق مثل هذه القصائد؟

ومن هنا نقول بأن العرب ق. س عرفوا التدوين ما داموا قد عرفوا الكتابة. فماذا كان يمنعهم من كتابة ما يقولونه من حكمة وشعر ونثر وعهود ومواثيق. وأن من ينفي ذلك بحجة أنه لم يصلنا شيء كثير من

انظر: مختصر تفسير ابن كثير، ج٢، ص٣٩٩.

[1] سورة المزمل، الآية ٢٠.

[2] سورة المزمل، الآية ٢٠.

[3] كانت القراءة والكتابة منتشرة بين الإناث أيضاً. ومن هؤلاء الشفّاء بنت عبد شمس وهي التي علّمت حفصة (زوج الرسول) القراءة والكتابة، كما علمّت رقية كذلك. كما كانت أم كلثوم بنت عقبة، وعائشة بنت سعد، وكريمة بنت المقداد، وغيرهن يكتبن.

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٨، ص١٣٨، نقلاً عن فتوح البلدان.

تدويـــن العرب ق. س لأن العرب ق. س لم يكن لديهم ما يصـــل إلينـــا لهو على خطأ كبير. فإن ما كان لدى العرب ق. س و لم يصل إلينا لم يتـــم إلا بفعـــل سلطة الدين الجديـــد والكتاب الجديد الذي كان يريد لنفســـه أن يكون المصدر الوحيد للمعرفة والحكمة والتاريخ. ولهذا السبب يشكوا المؤرخون المعاصرون من أنهم يجـــدوا صعوبة كبـــيرة في التعـــرف علـــى حضارة العرب ق. س حيث طمس أخباريو الدين الجديد وأخفوا معــــالم الحضارة والثقافة العربيتين ق. س. "فلم نعثر على خبر في كتب أهل الأخبار يفيد أن أحداً من الرواة والعلماء أخذ نص كلام حكيم من حكماء الجاهلية، أو خبر شـــعر من صحف الجاهلية، أو من كتب ورثوها من ذلك العهد"[1]. ولهذا فإن "دعـــوى أن العرب الجاهليين كانوا أُميين دعوى باردة وسخيفة، لا يمكن لمن أَلمّ بأحوال الجاهلية أن يصدق بها"[2].

وما دام العرب ق. س قد عرفوا القراءة والكتابة والتدوين ق. س[3]، وملكـــوا مفتاح المعرفة هذا، فقد كانوا إذن يعلمون علوماً كثيرة، وكانت لهم ثقافة واســـعة وفـــن راقٍ. ومن مظاهر هذه الثقافة:

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٨، ص٢٥١.

[2] جواد علي، مصدر سابق، ج٨، ص١٤١.

[3] والدليل أن العرب عرفوا التدوين ق. س أننا وجدنا في لغتهم مفردات الكتابة والقراءة مثل: قرأ، كتب، درس، دوّن، سجّل، سطّر، خطّ، رَسَمَ، قلم، قرطاس، دواة، حبر، مداد، لوح، ورق، رقاع، رق، الأدم، صحف، مجلات، مُعلّقات، كتاب، سِفر، خطاب، دفتر، عقد، ميثاق، رسالة، الخ. فما لزوم مثل هذه المفردات وغيرها إذا كانت غير مستعملة، وهل كانت مثل هـــذه المفردات للزينة فقط؟

وإذا كان العرب ق. س لم يعرفوا التدوين فكيف تمّ التدوين الجزئي للقرآن أيام الرسول. وكيف نشأت طبقة "كتّاب الوحـــي" كعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان وزيد بن حارثة وغيرهم. ويقال أيضاً أن أبا بكـــر كـــان يقـــرأ ويكتب وكذلك عمر بن الخطاب. وأنه إضافة إلى هؤلاء وغيرهم كانت هناك مجموعة من الصحابة حول الرسول مختصة بكتابة الرسائل إلى الملوك، ومجموعة أخرى من الصحابة مختصة بكتابة البريد النبوي، ومجموعة أخرى من الصحابة كانت تقوم بتدويـــن الغنائم وأمور الزكاة والصدقات. إضافة إلى ذلك فقد كانت هناك مجموعة كبيرة من المشركين تجيد القراءة والكتابـــة. وقـــد أسر المسلمون في معركة بدر مجموعة من المشركين الذين يعرفون القراءة والكتابة، فأمر الرسول بفك رقابهم مقـــابل تعليمـــهم أبناء المسلمين الكتابة والقراءة.

أنظر، ابن سعد، مصدر سابق، ج٢، ص١٤.

• وجود حركة ترجمة عند العرب ق. س. ورغم قلة الأخبار عن حركة الترجمة إلا أن بعض المترجين وترجماتهم استطاعت أن تنفذ من الحصار الثقافي الإسلامي لفترة ما ق. س. والذي كان هذا الحصار يعمل جاهداً لإبراز القطيعة الثقافية بين العرب ق. س وبين الثقافات الأخرى التي كانت سائدة في ذلك الزمان كالثقافة اليونانية والثقافة السريانية[1]. فجاءنا ذكر ابن حزيم وابن أبي رومية التميمي والحارث بن كلدة الثقفي والنضر بن الحارث. والأخيران كانا من علماء الطب. وقد ترجما كتباً في هذا المجال. وكانا هما وغيرهما من المطببين على اطلاع بكتب طب اليونان وعلماء السريان. "وأن أهل مكة على وجه الخصوص كانوا على علم بأسماء مشاهير حكماء اليونان، وبينهم من كان له اتصال ببلاد الثقافة والعلم"[2]. إضافة لذلك فقد تمّت ترجمة التوراة والإنجيل إلى اللغة العربية، وكذلك بعض الكتب القديمة. وورد أن وهب بن منبه وأخاه كانا يستوردان الكتب القديمة من بلاد الشام. ولولا وجود حركة ترجمة إلى اللغة العربية لما استطاع وهب بن منبه وأخاه أن يستوردا مثل هذه الكتب. وأن اليهود العرب كانوا يقرأون التوراة باللغة العربية[3]. إذن، فقد كان هناك مترجمون من السريانية والعبرانية إلى العربية.

[1] المثال البارز على التكريس الإسلامي للقطيعة الثقافية بين العرب وبين الثقافات الأخرى هو المتمثل في الحادثة التي تقول ان عمر بن الخطاب جاء إلى الرسول يوماً وفي يده بعض الصحف. فسأله الرسول عنها، فقال عمر انها كتاب استنسخته من أهل الكتاب لنزداد به علماً إلى علمنا. فغضب الرسول حتى احمرّت وجنتاه. كما ورد أن ابن قرة جاء بكتاب إلى عبد الله بن مسعود فأمر ابن مسعود بطست فيه ماء محا منه أثر الكتابة. وأمثلة الطمس وتكريس القطيعة كثيرة في الأدبيات الإسلامية وغيرها. وذُكر أن عمر بن الخطاب إمعاناً في تكريس القطيعة الثقافية بين العرب وغيرهم من الأمم الأخرى قال ذات مرة:

أيها الناس، إنه قد بلغني أنه ظهرت في أيديكم كتب، فلا يبقين أحد عنده كتاب إلا أتاني به، فأرى فيه رأيي.

فظنوا أنه يريد أن ينظر فيها ويقوّمها على أمر لا يكون فيه اختلاف؛ فأتوه بكتبهم فأحرقها بالنار.

وهذا ما نسمّيه اليوم بالحصار والقمع الثقافي، أو بأحادية المعرفة.

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٨، ص٣٢٥، ٣٢٦.

[2] أيضاً، ص٣٢٠، ٣٢١.

[3] أيضاً، ص٣٢٣.

▪ عرف العرب ق. س الحكمة، كما عرفوا الكثير من الحِكَم في شتى شؤون الحياة. ولو بحثنا عن أصول هذه الحِكَم لوجدنا أنها يونانية في أصلها، مدونة في كتب سقراط وأفلاطون وأرسطو[١]. وهذا يعني أمرين:

الأمر الأول، أن العرب قد مارسوا الترجمة.

والأمر الثاني، أن العرب ق. س اتصلوا بثقافات الأمم الأخرى، ونقلوا عنهم.

كما عرف العرب ق. س الحكمة عند الفرس، مما يعني أنهم ترجموا الثقافة الفارسية إلى العربية. كما يعني أنهم كانوا على علاقة ثقافية وثيقة مع الفرس. وهو ما يدلنا عليه أثر الأدب الفارسي في الأدب العربي فيما بعد.

▪ ومن مظاهر الثقافة العربية ق. س هذا الغنى وهذا الثراء في الأمثال والقصص، وإن كان الإسلام عندما جاء قد قام بجبٍّ كل ما سبق من قصص واعتبر أن ما يقصّه هو أحسن القصص ﴿نحن نقصُّ عليك أحسنَ القصص﴾[٢] وبهذا أصبح القرآن هو المرجع التاريخي الوحيد المُعترف به من قبل المسلمين. والبديع في قصص العرب ق. س أنهم أضفوا على القصص التاريخية الكثير من خيالهم، فتحوّلت بعض القصص إلى أساطير خاصة بهم، رُصِّعت بالشعر وبالجنس ليُقبل عليها الناس[٣]، مما أثرى الثقافة العربية ق. س. ومن خلال ذلك جاءت طبقة الندماء والهزليين والقصَّاصين الذين كان لهم خيال واسع، استطاعوا أن يحوّلوا بعض الشخصيات الواقعية إلى شخصيات أسطورية. وكان من أشهر هؤلاء القصَّاصين تميم بن خارجة، والأسود بن النزال، وعبيد الجرهمي، وغيرهم.

[١] جواد علي، مصدر سابق، ج٨، ص٣٤٠،٣٤١.

[٢] سورة يوسف، الآية ٣.

[٣] جواد علي، مصدر سابق، ج٨، ص٣٧٣.

• وكان التاريخ في الثقافة العربية ق. س مظهراً مهماً من مظاهر هذه الثقافة. وقد لعبت كتابة التاريخ ق. س دوراً في معرفتنا بتاريخ العرب منذ بدء الخليقة وحتى ظهور الإسلام. "وكان أهل مكة يؤرّخون بما يقع عندهم من أحداث جسيمة، فإذا أرّخوا بحادث ومضى عهد عليه، ووقع ثم حادث آخر أكثر أهمية وشعبية منه أرّخوا به"[1]. وكان عام رئاسة عمرو بن لُحي، وعام وفاة كعب بن لؤي، وعام وفاة هشام بن المغيرة، وعام الفيل من التواريخ المهمة التي أرّخ بها العرب ق. س. وقد لعبت المسيحية على وجه الخصوص في الجزيرة العربية دوراً مهماً في حفظ التاريخ العربي ق. س حيث تم تسجيل هذا التاريخ في سجلات التاريخ التي كان يكتبها عادة آباء الكنيسة عن تاريخ الكنيسة وأزمنتها داخل الجزيرة العربية بما كان لديهم من إمكانات مادية وعلمية لم تكن متوفرة لغيرهم.

• وكان للغة العربية التي جاء بلسانها القرآن دور مهم في الثقافة العربية. فقد كانت هذه اللغة مكتملةً ومُعبِّرةً عن أهداف ومحتوى دينٍ وعقيدة كاملة. وتلك ميزة كبيرة تُعطى للغة العربية ق. س والتي كانت قادرة بقوتها اللغوية الذاتية أن تكفي حاجة العرب في حياتهم اليومية وفي تجارتهم الواسعة وفي التعبير عن الدين الجديد. كما أن هذه اللغة استطاعت أن تتسع للدين اليهودي والمسيحي حيث تمّت ترجمة التوراة والإنجيل إلى العربية ق. س. وهذا لا يعني أنها كانت لغة سهلة وواضحة ومفهومة بقدر ما كانت لغة قوية وغنية بمفرداتها. فالقرآن الذي جاء بهذه اللغة كان عسير الفهم على العرب أنفسهم ولم يكن واضحاً مبيناً وسهل الفهم، بدليل أن المسلم العادي الآن لا يستطيع فهمه دون اللجوء إلى الشروحات الكثيرة والتفاسير المختلفة للقرآن. وبدليل هذه المجموعات الضخمة من التفاسير المتضاربة للقرآن التي صدرت خلال خمسة عشر قرناً مضت. بل إن الصحابة أنفسهم في صدر الإسلام كان يواجهون صعوبة كبرى في فهم بعض آيات القرآن. "فلم

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٨، ص٥٢١.

يكن القرآن جميعه في متناول الصحابة جميعاً يستطيعون أن يفهموه بمجـــرد أن يســـمعوه. وهكذا كان شأن العرب أمام القرآن فلم يكونوا كلهم يفهمونه إجمالاً وتفصيلاً"[1]. ومـــا زال القرآن إلى الآن يخضـــع لتفاسير جديدة[2] تختلف حيناً وتتفق حيناً مع مـــا سبق وتمّ تفسيره. وربما كان القرآن كتاباً مُبيناً واضحاً مفهومـــاً للعصر الذي نزل فيه وللقوم الذين نزل فيهم[3]، حيث كانت لغته هي لغة العامة والنـــاس أجمعين، ولغة الحياة اليومية في ذلك الزمان. وهو ما يفسر قول القرآن ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾[4]. ورغم هذا وصلتنـــا بعـــض التعليقات الدالة على أن العرب حتى في صدر الإسلام لم يكونـــوا يفـــهمون القرآن فهماً تاماً.

- وكان الأدب المنثور عند العرب ق. س رمـــزاً من رموز الثقافـــة العربيـــة ق. س ومظهراً رئيسياً من مظاهرها. ولكن لم يصلنا الكثير من هـــذا الأدب لأنه إما أنه لم يكن مدوناً، وإما أنه كـــان مدوناً فطُمس، أو أُخفي لمعارضته للعقيدة الإسلامية، ولكي تُتاح الفرصة ويتّسع الحيز للنثر الإسلامي الجديـــد. فكما وُجد أدب منظوم عند العرب ق. س، فقد وُجد أيضاً أدب منثور "إذ لا يُعقل وجود أدب منظوم دون وجود أدب منثور"[5].

وإذا كان هناك أدب منثور عند العرب ق. س فأين هو، ولماذا تمّ طمســـه أو محوه من قبل الأجهزة الإسلامية؟

---

[1] أحمد أمين، مصدر سابق، ص٢٣٥.

[2] كان آخر هذه التفاسير الشهيرة "**تفسير الشيخ محمد متولي الشعراوي**" الذي توفي في نهاية القرن العشرين. والذي اكتسب شعبية دينية كبيرة.

[3] كان القرآن مفهوماً بشكل رئيسي عند الصحابة الذين كانوا ملازمين للرسول في حياته، وهؤلاء الذين شـــهدوا مناســـبات وأسباب وظروف نزول الآيات.

أنظر: أحمد أمين، مصدر سابق، ص٢٣٧.

[4] سورة **إبراهيم**، الآية ٤.

[5] جواد علي، مصدر سابق، ج٨، ص٧٦٧.

إن الإجابة عن هذا السؤال تتلخص فيما يلي:

١. أن يكون في هذا النثر تعاليم دينية تخالف التعاليم الإسلامية.
٢. أن يكون معظم هذا النثر عظات مسيحية أو يهودية للعرب ق. س.
٣. أن يكون في هذا النثر من الحكم والأمثال ما جاء به القرآن أيضاً فيما بعد.
٤. أن يكون في هذا النثر من السير والقصص التاريخية ما جاء بها القرآن فيما بعد.
٥. أن يكون في هذا النثر ما جاء في الكتب المقدسة السابقة[١].
٦. أن يكون في هذا النثر ما يحوي أخلاقاً وعادات العرب ق. س من التي حاربها الإسلام.
٧. أن يكون هذا النثر في مجمله أدباً شفاهياً غير مدوّن[٢]، ضاع معظمه بضياع قائليه ومبدعيه.
٨. أن يكون كبار الذين قالوا ووضعوا وأبدعوا هذا النثر من الأعداء الألداء للإسلام ولعقيدته ولرسوله[٣].
٩. أن يكون في هذا النثر ما يحتويه من الحثّ على الأخلاق الفاضلة[٤]، في حين أن الإسلام رمى هذه الفترة بالجاهلية الباطلة، وقال ان أهلها كانوا غير أخلاقيين وغير سويين، وأنكر عليهم الأخلاق الفاضلة.

[١] كان مجمل هذا النثر ينتسب إلى فن الخطابة. وكانت الخطابة تشمل فيما تشمل المواعظ والنصائح في أمور الدين المسيحي واليهودي والسلوك والتفكير.

[٢] كان معظم هذا الأدب من نوع الخطابة الشفاهية التي كانت تعالج موضوعات اجتماعية وأخلاقية وسياسية.

[٣] كان معظم هذا الأدب من فن الخطابة التي كان يمارسها الكهنة من المسيحيين والأحبار من اليهود، أو من كهنة الأصنام، وكلها كانت منافسة للإسلام وعقيدته.

[٤] كان كعب بن لؤي من كبار الخطباء العرب ق. س. وكان يحضُّ على البر والخير والأخلاق الفاضلة الكريمة. وقد أرّخت قبيلة كنانة بموته إلى عام الفيل.

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٨، ص٧٧٨.

١٠. أن يكون لهذا النثر من سحر البيان ما كان ينافس سحر بيان القرآن[1].

• لقد تميّزت الثقافة العربية ق. س بظاهرة الشعر الذي كلِف به العرب ق. س كلَفاً كبيراً واعتبروه ديوانهم. كما اعتبروا الشاعر في قبيلته بمثابة وزير الإعلام في الدولة الحديثة. فقد كان الشاعر هو المؤرخ وهو الراوي وهو الناشر لمجد القبيلة وعزها وانتصاراتها وأخبارها، وهو المدافع عنها أمام من يهجوها أو يحاول أن يمسَّ طرفها. وفي هذا يقول أبو هلال العسكري "لا تعرف أنساب العرب وتواريخها وأيامها ووقائعها إلا من جملة أشعارها. فالشعر ديوان العرب وخزانة حكمتها ومستنبط آدابها ومستودع علومها"[2]. ورغم أهمية الشعر العربي ق. س كمصدر من مصادر التاريخ العربي ق. س[3] إلا أن ما جاءنا منه وحصلنا عليه كان قليلاً جداً. وأن مصادره ب. س كانت في أغلبها مصادر إسلامية، لا بُدَّ وأنها فرزت هذا الشعر وأسقطت منه ما قُدِّر لها أن تُسقِط، وطمست منه الكثير الذي لا ترضى عنه ولا يوافق هواها وهويتها العقائدية ومبادئها الدينية. فما جاءنا من المصادر الإسلامية من شعر ما ق. س كان من ١٢٥ شاعراً فقط[4]، وهو عدد قليل جداً فيما لو علمنا أن لكل قبيلة كان هناك شاعر أو أكثر. ومن هنا قال بعض العلماء كعمرو بن العلاء من أن "ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير. وأن العلماء لم يتمكنوا من جمع أشعار قبيلة واحدة ق. س فكيف بشعر كل القبائل"[5].

[1] ظهر ق. س خطباء فصحاء بلغاء عرب كقس بن ساعدة، وسحبان بن إياس، وأكثم بن صيفي، والحارث بن ظالم، وقيس بن مسعود، وعلقمة بن علاثة، وزهير بن هُبَل، والحارث المذحجي، وغيرهم. وقد اشتهرت هذه الطبقة بسحر البيان مما أثار إعجاب الملوك بهم، ومنهم كسرى.

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٨، ص٧٧٦، ٧٧٧.

[2] أبو هلال العسكري، **كتاب الصناعتين**، ص١٠٤.

[3] إن أهمية هذا الشعر هي ما دعت باحثاً ومؤرخاً معاصراً كجواد علي إلى أن يخصص الجزء التاسع (٩١٠ صفحات) من سِفره "**المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**" لعرض تاريخ الشعر العربي ق. س. كما أن الدراسات المختلفة والمتعددة التي قام بها الباحثون العرب والباحثون المستشرقون لتاريخ هذا الشعر وأعلامه وأغراضه وصحته دليل آخر على مدى أهمية هذا الشعر في تاريخ الثقافة العربية ق. س.

[4] جورجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، ج١، ص ١٧٩.

[5] جواد علي، مصدر سابق، ج٩، ص٨٥.

ومن المعلوم أن مصادر شعر ما ق. س لم تكن تنتسب تاريخياً إلى هذه المرحلة. وأن مصادر شعر ما ق. س كانت كلها مصادر إسلامية. "فدواوين الشعراء الجاهليين الموجودة عندنا هي كلها وبغير استثناء من جمع علماء الشعر الإسلاميين، فلا يوجد من بينها ديوان واحد ذُكر أنه كان من جمع أهل الجاهلية"[1]. و لم نتعرف على شعر ق. س المدوّن إلا عندما بُدئ بتدوين الشعر في عصر الخليفة العباسي محمد الأمين (٨٠٨-٨١٣م)، أي بعد قرنين من بدء ظهور الإسلام[2]. ولنا أن نتصوّر كم من تبديلٍ وتغييرٍ قد تمّا في هذا الشعر الذي كانت تتناقله الألسن طيلة المائتين سنة الماضية، نتيجة خضوعه لسلطة الأيديولوجيا الإسلامية ومقاييسها الدينية والفنية المختلفة "حيث تم في هذا الشعر التغيير عندما وجدوا أن قواعده لا تتفق مع قواعد القرآن والحديث"[3].

ولكن كيف يستقيم هذا المنطق ونحن نعلم أن العرب ق. س قد دوّنوا شعرهم وكتبوه وعلقوه على جدران الكعبة فيما سُمّي بالمعلقات. فلماذا لم يدوّن باقي الشعر الآخر. وهل تمّ تدوينه فعلاً، ولكن عندما ظهر الإسلام طُمس هذا الشعر ودُثر لأنه جزء من التاريخ العربي ق. س المكروه والمنبوذ من قبل الإسلام لقول القرآن ﴿يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية﴾[4]؟

وكيف يستقيم هذا المنطق أيضاً ونحن نعلم أن العرب ق. س قد عرفوا الكتابة والقراءة والتدوين من ثمّ. وأن العرب ق. س كانوا تجاراً مشهورين يكتبون ويحسبون. يكتبون عقود ومواثيق تجارقم، ويحسبون أموالهم وثرواقم. فكيف يُعقل أن يكتب العرب تجارقم وعقودها ومواثيقها، ولا يكتبون أشعارهم؟

ورغم هذا، فقد استطعنا أن نكتشف من بين ما وصلنا من شعر العرب ق. س أن هذا الشعر كان يحوي كل أغراض الشعر من مديح وهجاء وفخر وحماسة وغزل، والأهم من ذلك أنه كان يُسجّل التاريخ ويحفظه، كما

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٩، ص٣٤٠.

[2] وكان معظم حفّاظ هذا الشعر قد ماتوا بفعل الحروب المختلفة وموجات الفتح المتتالية في العصر الراشدي والعصر الأموي وبداية العصر العباسي كذلك.

[3] جواد علي، مصدر سابق، ج٩، ص٣٧٤.

[4] سورة آل عمران، الآية ١٥٤.

قرأنا في شعر الأعشى الذي قدم لنا القصة الشعرية Ballad وكذلك فعل عـدي بن زيد وأمية بن أبي الصلت وغيرهم. كما كان للشاعر الأعشى فضل كتابـة الملحمة الشعرية، حين تحدث عن وفاء السموأل.

كما كان للشعر ق. س فضل تطوير فن الغناء والموسيقا العربيين. وقد سـاعد على ذلك انتشار الجواري والقيان من السود والبيض في مكة والمدينـة ق. س بفضل التجارة الواسعة التي كان يمارسها العرب آنذاك، وجلب الرقيق الأبيض والأسود من بلاد الشام والحبشة والعراق وبلاد فارس.

إضافة إلى ذلك، فإن الشعر العربي ق. س قد قام بلعب دور ديني محدود جـداً، حيث أن العرب عموماً ق. س لم يملكوا حساً دينياً. فنرى أن هنـاك بعـض الشعراء برزوا من اليهود كالسموأل، ولكنهم ظلوا قلة محصورة. وهناك عـدة أسباب لذلك منها: أن اليهود الذين دخلوا الإسلام كانوا قلة. وكان الإسـلام في الوقت ذاته هو بوابة التاريخ العربي ق. س التي تمر منه هذه الأسمـاء، أو لا تمر. ويعزز هذا الرأي المستشرق الإيطالي كارلو نالينو الذي يقول أن الشـعراء اليهـود كانوا على نفس القَدْر والمستوى والتقدير للشعراء الوثنيـين ق. س. ومن هنا تمّ استبعاد معظمهم من التاريخ الإسلامي، ومن المرور مـن بوابـة التاريخ الإسلامي.

كما أن هناك شعراء نصارى برزوا في الشعر العربي ق. س وكـانوا دعـاة للنصرانية، وكان من أشهرهم الشاعر عدي بن زيد العبادي والشاعر أبو داوود الإيادي (حوثرة بن الحجاج). كما كانت هناك أفكار نصرانية في شعر النابغـة الذبياني وفي شعر زهير بن أبي سلمى وفي شعر لَبيـد العـامري. ورغـم أن "النصرانية كانت واسعة الانتشار على عهد الرسول في قبيلة قضاعـة، وربيعـة، وتميـم، وطيء، كما كان لها أتباع في القرى العربية الأخرى"[1]، إلا أن بوابة العبور التاريخيـة الإسلامية لم تسمح بالمرور إلا لعـدد محدود من أسماء الشعراء النصارى. فلـم يصلنا من أسماء هؤلاء الشعراء أو من شعرهم إلا النـزر اليسير. كذلك كـان الحال مع الشعراء الوثنيين، ومع الشعر الوثني . "فليس من المعقول إبقاء الإسلام لـه،

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٩، ص٧٩٣.

وفيه ما فيه من أمر الأصنام والوثنية المناهضة لدين الله. وأنا لا أستبعد احتمال موت هـــذا النوع من الشعر الوثني بسبب الإسلام"[1].

ومن هنا تنطبق الأسبـــاب العشرة السالفـــة الذكر لطمس ومحو النثر العـــربي ق. س على الشعر العربي ق. س كذلك. وتتم الإجابة عن سؤال:

لماذا تمّ طمس الشعر العربي ق. س أو محو معظمه من قبل الأجـــهزة الثقافيـــة الإسلامية؟

□

إلى جانب الأدب من نثر وشعر كان للعرب عناصر ومظاهر ثقافية أخـــرى. ومن هذه المظاهر الفن بأنواعه من عمارة ونقش وزخرفة ونحت وصناعة خـــزف وبلـــور وموسيقا ورقص وغناء وخلاف ذلك.

وكانت مظاهر الفن العربي ق. س تتجلّى في التالي:

- كانت العمارة من أهم الفنون التي خلفها العرب ق. س. ولكن مظاهر هذه العمارة دُثرت وهُدمت وطُمست. ويقول بعض المؤرخين أن أسباب الاندثـار والهدم والطمس لا يعود إلى الإسلام وحده وضرورة جبٍّ (إلغاء) كل ما قبله، ولكنه يعود إلى عدة عوامل منها:

١. الجهل بأهمية هذه الآثار مما أدى إلى طمسها وإزالة معالم أبنية وقصـــور كما تمّ تحطيم تماثيل وكتابات لغرض استعمالها في البناء. وقد هدمـــت

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٩، ص٨٢٠.

قرى ومدن في الجاهلية والإسلام من أجل استعمال أنقاضها في أبنية جديدة.

٢. قيام الحروب المتوالية التي اكتسحت جميع المناطق العربية الجنوبية وأتت على مدنها في هذه المنطقة مما أدى إلى هدم الآثار والقضاء عليها بالجملة. فقد اتُبعت سياسة حرق المدن والمواقع والمزارع وقتل السكان بالجملة. وضاعت بذلك معالم الحضارة القديمة.

٣. أن غالبية أهل الجاهلية لم تكن لهم كتب مدونة في تاريخهم. ولم تكن عندهم عادة وتقليد تدوين الحوادث وتسجيل الوقائع، بل كانوا يعتمدون على الحفظ فقط. ولما كانت الذاكرة محدودة الطاقة، ضاعت كثير من الأخبار، بتباعد الزمن وبوفاة شهود الحوادث، ولم يبق بتوالي الأيام غير القليل منها.

٤. عدم وجود حكومات منظمة كبيرة في الجزيرة العربية تستطيع المحافظة على مثل هذه الآثار.

٥. سيادة النظام القبلي في الجزيرة العربية إلى وقتنا الحاضر. وأن هذا النظام يتَّبع نظام الرواية والرواة أكثر مما يتَّبع نظام التدوين والمدونين[1].

ويرد هؤلاء المؤرخون فضل معرفتنا بتاريخ العرب ق. س والحضارة العربية التي قامت آنذاك إلى عوامل كثيرة منها:

١. جهود المستشرقين الكبير في مجال تدوين التاريخ العربي ق. س على اختلاف جنسياتهم واهتماماتهم. واتباعهم الأسلوب الحديث في الكشف عن تاريخ هذه المنطقة في هذه الحقب التاريخية المهمة.

٢. إتقان هؤلاء المستشرقين للغات القديمة من سريانية وعبرانية ولاتينية وآشورية وبابلية وخلاف ذلك وإلمامهم بالثقافات المتقاربة أو ما يُسمّى

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج١، ص١١٧-١٢٢.

بـ (الرابطة السامية) مما أمكنهم من الكشف وقراءة ومقارنة كثير من النصوص والحفائر.

٣. مسح منطقة الجزيرة العربية مسحاً تاريخياً بفضل عشرات السيّاح الغربيين الذين توافدوا إلى المنطقة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر خاصة. وقام هؤلاء السيّاح العلماء المغامرون والسيّاح من الضباط السابقين في الجيوش الغربية ببعث الحياة في كثير من الكتابات العربية ق. س رغم ما تعرّض لهؤلاء من مخاطر جسيمة أودت بحياة الكثيرين منهم، نتيجة لقسوة الطبيعة وقسوة الناس أيضاً، وعدم استقرار الأمن في المناطق التي زاروها ومسحوها ودرسوها[١].

▪ لقد أقام العرب في اليمن على وجه الخصوص عمارة رائعة نتيجة لتوفر الرخام والحجارة الصلدة هناك. في حين كانت العمارة في الحجاز من اللبن والطين ومن جريد النخل والأخشاب. و لم يقتصر فن العمارة العربية ق. س على إقامة البيوت والآطام[٢] والقصور، ولكن تعداها إلى إقامة الجسور والسدود والطرق والقناطر. ولا يزال في منطقة اليمن إلى الآن جسور حجرية من عهد العرب ق. س[٣]. ولا بُدَّ أن العرب ق. س قد تركوا آثاراً معمارية مدهشة كثيرة غير هذه، كالبيوت الأرستقراطية في مكة وفي المدينة والتي كانت بلا شك تحفاً معمارية مدهشة. ولكن هذه العمارة لم تُحفظ و لم تُوصف كما وصفت كنائس البيزنطيين وقصورهم وعمارتهم[٤]. وزالت

[١] جواد علي، مصدر سابق، ج١، ص١٢٣، ١٢٤.

[٢] بيوت واسعة أو قلاع متينة من دورين كان يبنيها اليهود والعرب (من الأوس والخزرج) الأرستقراطيين في المدينة على وجه الخصوص.

[٣] أنظر الجسر الحجري في اليمن المقام ق. س. في جواد علي، مصدر سابق، ج٨، ص٦٥.

[٤] نشير هنا إلى الوصف التفصيلي المدهش للعمارة البيزنطية وقصورها وكنائسها الذي قام به ول ديورانت في **"مصدر سابق"**. وخاصة كنيسة "أيا صوفيا" وقصر الإمبراطور جستنيان الأول JUSTINIAN I (٤٨٣-٥٦٥) ونلاحظ هنا أن هذا الإمبراطور وهذه العمارة ظهرا في أواخر عصر ما قبل الإسلام. وكانت هذه العمارة تجمع مزيجاً من الفن اليوناني والروماني والشرقي. ولا بُدَّ أن العرب في الجزيرة العربية قد تأثروا في عمارتهم بهذه العمارة البيزنطية الرائعة والمدهشة - كما وصفها ديورانت وغيره من المؤرخين - بفعل اختلاطهم وتجارتهم المزدهرة المعروفة تاريخياً مع البيزنطيين. ورغم هذا فلا شيء من =

العمارة في الجزيرة العربية بفعل موجة إزالة كل ما هو متعلق بالعرب ق. س. ولو تمّت حفريات علمية واسعة في الجزيرة العربية لاكتشفنا آثاراً مدهشة. ولكن "لم تجر حتى الآن حفريات علمية واسعة في اليمن وفي غيرها. كما أن دراسات المتخصصين الضليعين بعلوم العربيات قليلة. ولهذا كان علمنا بآثار العرب ضحلاً لا يُعين على تكوين رأي علمي واضح صحيح"[1].

- وكانت صناعة الخزف والزجاج والبلور من الصناعات الفنية التي عرفها العرب ق. س. فمارس العرب ق. س صناعة الخزف وخاصة الفخّار منه الذي استُخدم في صناعة الجِرار والأواني التي تحفظ المواد الغذائية، وكذلك الأواني التي تحفظ الأشياء الثمينة والحلي والنقود والذهب والفضة. كذلك فقد عرف العرب ق. س صناعة الزجاج. "فقد تمّ العثور على أواني معمولة من الزجاج وعلى قطع من الزجاج. ولا بُدَّ أن العرب ق. س قد تخصصوا بصنع الزجاج وعمله"[2]. وصنع العرب ق. س من الزجاج الأواني والقناديل والمصابيح والمرايا والكؤوس وخلاف ذلك.

- وكان فن النحت والحفر من أبرز الفنون العربية ق. س. التي انتشرت بشكل خاص في جنوب الجزيرة العربية حيث تتوفر هناك المواد الخام اللازمة لقيام هذا الفن وازدهاره. وربما يعود ذلك إلى علاقة فن النحت والحفر على الخشب بعبادة الأصنام والأوثان، وازدهار سوق الطلب على الأصنام التي كانت تُصنع من الحجر أو الرخام على أشكال مختلفة من البشر أو من الحيوانات. وكذلك ازدهار سوق الطلب على الأوثان التي كانت تُصنع من الخشب أو من أية مواد أخرى. وكان هذا سبب محاربة الإسلام فيما بعد

– هذا كله قد وصلنا. وكأن العرب ق. س كانوا أمة بدائية جاهلة يعيشون في خيام منتشرة في الصحراء. وكأنهم كانوا في قطيعة حضارية وثقافية تامة مع الآخرين من حولهم والمتعاملين معهم تجارياً.

أنظر: ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ج ١٢، ص٢٥٨-٢٦٥.

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٨، ص٤٣.

[2] أيضاً، ص٦٢.

لهذين الفنيين. بل تحريمهما إلى الآن كما هو الحال في السعودية وإيران وغيرها من البلدان الإسلامية المتشددة. ومن هنا فإن أكثر الفنون اندثاراً ومسحاً وطمساً من قبل الإسلام كان فن النحت والحفر لعلاقتهما الوثيقة بالوثنية. فقد تمّت إزالة وتحطيم كافة الأصنام في الجزيرة العربية خوفاً من أن يعود العرب إلى عبادتها من جديد. وبذلك ضاع جزء كبير ومهم من تاريخ العرب ق. س بضياع آثار هذا الفن. ذلك أن الفن لم يكن قاصراً فقط على صناعة الأصنام والأوثان، ولكنه كان يقوم أيضاً على تصوير الحياة العربية في تلك الفترة التاريخية في شتى مناحيها كأشكال الناس وملابسهم وحليهم وأسلحتهم ورياضاتهم ومناسباتهم الاجتماعية وخلاف ذلك. كذلك فقد كان النحت والحفر جزءاً مهماً من الفنون التي تقوم بصناعة الأثاث كالكراسي والعروش وخلاف ذلك. كما كان النقش يتمّ على الخشب والنحاس والزجاج. فيما لو علمنا أن الفنون جزء مهم وحيوي من تاريخ الشعوب قاطبة، وبدونها تنقصنا المعرفة الكثيرة والعميقة لتاريخ الشعوب.

• وكان لوجود الكنيسة بالشكل المكثّف الذي كان عليه ق. س أثر في تطور فن الرسم أيضاً. فمن المعروف أن الكنيسة المسيحية تعمدت الفخامة والضخامة وإبهار المسيحيين وغير المسيحيين بأعمال الزخرفة التي كانت تُجمّل الكنائس وتجعل منها متاحف فنية رائعة الجمال. وقد شجعت الكنيسة المسيحية في الجزيرة العربية فن الرسم وأغدقت عليه أموالاً طائلة. كذلك فإن ما شجع العرب ق. س على ممارسة فن التصوير أن الكثير من العرب كانوا يحتفظون في بيوتهم بالصور والرسومات المختلفة. وأنهم كانوا يتقرّبون من الصور، لذا فقد كان للتصوير والرسم هدف ديني وثني أو توحيدي على حد سواء. فقد كانت الوثنية والمسيحية على وجه الخصوص تشجعان على التصوير والرسم. والدليل أن المسلمين قد أزالوا كافة الصور التي كانت تزخر بها الكعبة عند فتح مكة، وكانت تُمثّل الوثنية من جانب والتوحيدية – مُتمثّلة بالمسيحية في صورة عيسى وأمه مريم – من جانب آخر.

• كما كانت صناعة الحُلي والمجوهرات من الذهب والفضة والأحجار الكريمة من الصناعات الفنية التي تميزت بها الجزيرة العربية ق. س. وقد اشتهرت اليمن في الجنوب بمثل هذه الصناعات الفنية. كما اشتهرت المدينة في شمال الجزيرة العربية بمثل هذه الصناعات أيضاً لوجود اليهود فيها الذين كانوا يجيدون ويسيطرون على صناعة الحُلي والمجوهرات وتجارة الذهب والفضة، مما كان سبب خلافهم مع المسلمين ونكبتهم وقتلهم وتشريدهم.

• ولا شك أن الغناء والموسيقا كانا في قمة الفن العربي ق. س وقد لعبت عدة عوامل في تقدم هذين الفنين منها:

١. ازدهار تجارة الرقيق الأبيض والرقيق الأسود. وقد ظهر من بين هذه الطبقة مجموعات كبيرة من المغنيات والجواري والقيان والعازفات على مختلف الأدوات الموسيقية التي كانت متوفرة في ذلك الوقت كالبوق والطار والدُف والطبل والطبلة والمزمار والناي والشبّابة والمِعْزَف والعود والمزهر والكران والطنبور والرباب والصنج وخلاف ذلك.

٢. كان للتجارة الواسعة التي كان يمارسها العرب ق. س أثرها الواسع في تطوير الموسيقا والغناء العربيين. فقد نقل العرب ضمن تجارتهم وعلى ظهور قوافلهم فنون الأمم الأخرى في بلاد الشام والعراق ومصر وفارس إلى الجزيرة العربية فيما نقلوا من بضائع وسلع. فعرف العرب ق. س أشكالاً مختلفة من موسيقا الشعوب والأمم التي اختلطوا فيها كما عرفوا ضروباً مختلفة من الغناء.

٣. الحياة الأرستقراطية الثرية التي كانت تعيشها الجزيرة العربية وخاصة مكة منها، مما وفّر جواً غنياً وثرياً لنماء الموسيقا والغناء اللذين يزدهرا عادة في مثل هذه الظروف الاقتصادية المزدهرة.

٤. وجود الأسواق التجارية والثقافية السنوية التي كانت تقام في الأشهر الحُرُم الممتدة من شهر ذي القعدة حتى نهاية شهر صفر. وكانت هذه الأسواق (وهي عشرة)[١] مجالاً كبيراً لازدهار التجارة وازدهار الإبداع من شعر وموسيقا وغناء. فقد كانت مثل هذه الأسواق السنوية بمثابة كرنفالات اليوم، واحتفالات اليوم السنوية. حيث الناس يبيعون ويشترون وينشدون الشعر ويلقون الخطب ويتبادلون الأخبار ويغنّون ويرقصون ويعزفون ويشربون الخمور ويتسامرون. وكان للموسيقا والغناء حظ كبير في هذه الأسواق التي كان يرتادها العرب من كافة أنحاء الجزيرة العربية. "فقد كان الشعراء يعرضون أجود وأحدث ما عندهم من شعر على الحاضرين"[٢] وكانت الجواري والقيان من المغنيات وكذلك من المغنيين يعرضون أجود ما عندهم من فنون الموسيقا والغناء. وكانوا يفعلون كذلك أثناء الحج والعمرة. وكان العرب يُدخلون الأنغام في صلاتهم وفي طوافهم بالبيت العتيق ق. س. فكانوا أثناء طوافهم يصفّرون ويصفّقون ويوقّعون. وقال فيهم القرآن ﴿وما كانت صلاتهم عند البيت إلا مكاءً وتصديةً﴾[٣]. كما كانت عذارى العرب يرقصن حول أصنامهن رقصات موقّعة مختلفة منها رقصة نساء بني دوس حول صنم ذي الخلصة ورقصة الدوّار، وفيها قال امرؤ القيس:

[١] من أشهر هذه الأسواق: سوق عكاظ، ومجنّة، ودومة الجندل، وهجر، وعُمان، وذي المجاز، وبدر، وصنعاء وغيرها.

[٢] جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٣٨١.

[٣] سورة الأنفال، الآية ٣٥.

والمكاء هو التصفير، والتصدية هي التصفيق.

فعنَّ لنا سربٌ كأن نعاجه عذارى دوارٍ في ملاءٍ مُذيّل[1]

ومن ينكر أن العرب ق. س كانت تغنّي وكانت تعزف[2]، يجهل أن العرب ق. س كانوا يتزوجون، وكانوا يقيمون أفراحاً وأعراساً جميلة في هذه المناسبات يعزفون ويغنّون فيها، ويرقصون ويشربون ويسكرون.

ومن ينكر أن العرب عندما كانوا يتحاربون ويتقاتلون كان ينشدون ويغنون أغاني الحرب والحماسة؟ وكانت النسوة "يؤلفن جوقات كبيرة تُحمّس وتثير المقاتلين. وكان الغناء الحربي من شأن النساء لما يحدثه من إثارة حماسة المحاربين ودفعهم إلى الإقدام والاستبسال في القتال. ومثال ذلك أن هند بنت عتبة والدة معاوية بن أبي سفيان كانت على رأس المغنيات إلى جانب المشركين في معركة أُحد في العام ٦٢٥"[3].

وكان للسحر وانتشاره بين العرب ق. س دوره الكبير في نشر الموسيقا والغناء (الإنشاد الديني). "حيث كان الموسيقيون يزعمون أن الجن توحي لهم بألحانهم. وكان العرافون والسحرة يخاطبون الجن على أصوات الموسيقا. وقد عُثر في عواصم دول معين وسبأ وكندة تماثيل نُحتت عليها صور لبعض الآلات الموسيقية."[4].

كذلك فقد انتشرت في الجزيرة العربية الخمَّارات التي كانت تقدم أصنافاً مختلفة من الخمور والتي كانت بضاعة رائجة يجلبها العرب من بلاد الشام ومن اليمن أيضاً ويصنعون أصنافاً محدودة منها. ولا شك أن انتشار تجارة الخمور وتعاطيها يتبعه انتشار وازدهار فن الموسيقا والغناء. كما أن انتشار الخمَّارات الواسع في أنحاء متفرقة من الجزيرة العربية تبعه ازدهار تجارة

[1] برهان دلّو، مصدر سابق، ج٢، ص١٠٨.

[2] من الجدير بالملاحظة أن جواد علي في سفره الكبير "**المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**" وهو عشرة أجزاء قد بحث ودرس وكشف عن كافة مناحي الحياة العربية ق. س ما عدا الموسيقا والغناء، حيث لم يرد فيما ذكر في هذا السِفر المهم. ولعل ذلك يعود إلى نقص المراجع العربية في هذين الموضوعين، وإلى إهمال المؤرخين الإسلاميين هذين الفنين نتيجة للحظر الإسلامي عليهما.

[3] برهان دلّو، مصدر سابق، ج٢، ص١٢٩.

[4] أيضاً، ج٢، ص١٠٦.

الجواري والقيان، وبالتالي ازدهار فن الموسيقا والغناء. وفي هذا يقول الشاعر علقمة بن عبدة:

قد أشهدُ الشربَ فيهم مزهرٍ رنِمٍ   والقومُ تصرعهم صهباءُ خرطومِ

وقال الشاعر الأعشى[١]:

ومستجيبٌ تخالُ الصنجَ يسمعه   إذا ترجعُ فيه القينةُ الفضل

وكان للحياة الأرستقراطية المترفة التي عاشت فيها اليمن ومكة أثرها في ازدهار الموسيقا والغناء ق. س. فلمع الموسيقي النضر بن الحارث الذي طوّر الموسيقا العربية ق. س وأدخل عليها أنغاماً جديدة.
ولكن لم يصلنا شيء من كل هذا، و لم تتم معرفة تفاصيل غناء وموسيقا العرب ق. س، وذلك لسببين:

أولهما: أن المصادر الوحيدة لمثل هذا الفن كانت هي المصادر الإسلامية. وكان الفن والغناء مكروهين في صدر الإسلام[٢]، وما زالا مكروهين حتى وقتنا الحاضر[٣]، فتمَّ التعتيم والطمس والإنكار لهما.

[١] من المعروف أن الأعشى كان يُدعى "صنّاجة العرب" لأنه كان يوقّع شعره على آلة الصنج الموسيقية. وكان يحمل معه هذه الآلة أينما ذهب.

[٢] الدليل على هذه الكراهية الإسلامية للغناء والموسيقا تشبيه ومقارنة الإسلام الغناء والموسيقا بالخمر، لقول الرسول: "وليكونن من أمتي قوم يستحلون الحرير والخمر والمعازف".
أنظر: محمد الغزالي، **السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، ص٨٤.

[٣] رغم هذه الكراهية الإسلامية للموسيقا والغناء فقد دافع كثير من المثقفين العرب عن الموسيقا والغناء. فاعتبر ابن عبد ربه أن الموسيقا "مراد السمع، وربيع القلب، ومرتع النفس، ومسلاة الكئيب، وزاد الراكب". كما اعتبرها الشيخ محمد الغزالي في العصر الحديث مكروهاً فيما تقوله وليست في ذاتها وقال: "إن الغناء كلام، حُسنه حسن، وقبيحه قبيح" وقال أبو حامد الغزالي: "من سمع و لم يطرب، فهو حمار". وقال الشاعر الصوفي الشبلي: "السماع ظاهره فتنة وباطنه عبرة". وقال ابن رشد: "إن غرس الفضائل في النفوس ضرورة، والسبيل إليها الموسيقا والرياضة".

وثانيهما: أن هذين الفنين كانا فنين شفاهيين، لم يُدوَّنا ولم يُحفظا، فضاعا كما ضاعت فنون كثيرة مارسها العرب ق. س. وذلك "ليستأثر القرآن بالجدة"[1]. وليكن الإسلام هو الجامع الشامل لكل مظاهر الحضارة العربية، ولا شيء دونه أو قبله.

٥. الكنائس المسيحية والأديرة التي كانت تُقام فيها التراتيل والأناشيد الدينية بمناسبة الأعياد الدينية وفي الصلوات اليومية والأسبوعية. وقد لعبت الكنيسة المسيحية في الجزيرة العربية وخارجها وحتى القرن التاسع عشر الميلادي دوراً مهماً في تطوير وازدهار الموسيقا الإنسانية العالمية. وفي الجزيرة العربية و ق. س كان دور الكنيسة دوراً فعالاً في نشر الموسيقا العربية وتأثرها بالموسيقا البيزنطية، وبالموسيقا والأنغام والألحان السريانية الدينية التي كانت تُرتَّل فيها التراتيل الدينية وتُنشد فيها الأناشيد داخل الكنيسة في المناسبات الدينية المختلفة وأثناء الصلاة المعتادة. "وكانت الموسيقا البيزنطية محببة لجميع الطبقات منتشرة بينها. وكانت ذا شأن متزايد في طقوس الكنيسة. وقد أعانت على مزج العاطفة بالعقيدة. وقد ألف الراهب رومانس في أواخر القرن الخامس الميلادي ترانيم لا تزال حتى الآن جزءاً من الطقوس الدينية"[2].

٦. ازدهار فن الشعر المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالموسيقا والغناء. فكثير من شعراء العرب ق. س كانوا ينشدون شعرهم أمام الملوك والأمراء وكبار الأثرياء مُلحناً ومُغنىً كما هو الحال مع الشاعر علقمة بن عبدة. بل إن بعض الشعراء العرب ق. س كانوا لا يقولون شعرهم إلا على أنغام آلة موسيقية كما كان يفعل الأعشى (ميمون بن قيس) و (صنّاجة العرب)

أنظر: ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ص٦،٥.

وانظر: شاكر النابلسي، **الأغاني في المغاني**، ج٢، ص٤٠٤، ٤٠٥ .

[1] طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، ص١٤٢.

[2] ول ديورانت، مصدر سابق، ج١٢، ص٢٧٢، ٢٧٣.

الذي كان يحمل آلته الموسيقية (الصنجة[1]) معه أينما ذهب. وقد أدى ازدهار الشعر العربي ق. س إلى ازدهار الموسيقا وأشكالها المختلفة فظهر "الغناء المتطور الذي حلَّ محلَّ النصب. كما عرفت الحجاز الموازين الموسيقية الموصوفة بالسناد والهزج"[2]. كذلك فقد أدى ازدهار الشعر العربي ق. س إلى ازدهار الغناء إلى جانب ازدهار الموسيقا. بل إن ازدهار الموسيقا وتنوّعها وتنوّع آلاتها قد أدى إلى ازدهار الغناء. فظهر مغنون مبدعون كعلس بن زيد وكان أميراً من أمراء اليمن. كما ظهر ابن اليشرح ونزار بن معد. ومن المغنيات ظهرت القينتان المعروفتان بجرادتي عاد واللتان كانتا مملوكتين من عبد الله بن جدعان أحد كُبراء تجار الرقيق وأحد أغنياء مكة. كما كان معظم الشعراء العرب ق. س يغنّون شعرهم. وكانت عاصمة الغناء العربي ق. س المدينة كما يقول ابن عبد ربه[3]. وكانت كالقاهرة في هذه الأيام. وكان إلى جانبها مدن أخرى اشتُهرت بالغناء منها خيبر والطائف ووادي القرى ودومة الجندل واليمامة. وكانت هذه المناطق هي أماكن أسواق العرب الموسمية كذلك.

إضافة إلى ذلك فقد أدى ازدهار الشعر وازدهار الموسيقا إلى وضع أوزان موسيقية للغناء العربي ق. س، حيث طغت أوزان ثلاثة على هذا الغناء هي:

- الحداء، وهو غناء يسير على ميزان الإبل.
- التغبير، وهو التهليل والتذكير بالماضي الغابر.
- النوح، وهو الغناء الحزين الذي يُنشَد في المآسي[4].

[1] من الآلات الموسيقية الوترية العربية، وتشبه العود. ويقال أن أصلها فارسي شبيه بآلة الجنك الفارسية.

[2] هذه أوزان إيقاعية جديدة دخلت على الموسيقا العربية.

أنظر: رهان دلّو، مصدر سابق، ج٢، ص١١٠، ١٢٤.

[3] ابن عبد ربه، مصدر سابق، ص٧.

[4] مجدي العقيلي، السماع عند العرب، ص٣٢،٣٣ .

٧. وجود أقليات أجنبية من غير العرب في الجزيرة العربية من فرس وبيزنطيين وغيرهم ممن كانوا يعملون في كافة المجالات التي يسود فيها الغناء والموسيقا ومنها مجالات الندماء والقيان والغواني وعازفات الآلات الموسيقية ورجال الدين. وكان هؤلاء يملكون ثروة موسيقية وغنائية كبيرة.

٨. لقد لعبت الحرية الاجتماعية[١] التي كانت متاحة للعرب ق. س دوراً كبيراً في تعاطي الموسيقا والغناء قياساً على المنع والتحريم الذي تمّ بعد ظهور الإسلام. و لم يكن بين المرأة والرجل حجاب "فلم يزل الرجال يتحدثون مع النساء في الجاهلية وفي الإسلام حتى ضُرب الحجاب على زوجات الرسول"[٢]. كما كان لازدهار الاقتصاد الذي وسّع الانفتاح الاجتماعي أثره الآخر في تطور الموسيقا والغناء.

ويظل الحديث عن الفن العربي ق. س عموماً وخاصة في شمال الجزيرة العربية حديثاً مختصراً مقتضباً، حيث لا بحث علمياً قد بدأ للتعرُّف على هذا الفن الذي لا شك بأنه كان فناً عظيماً لارتباطه بالدين الوثني والمسيحي خاصة ق. س، ولارتباطه بالتجارة العظيمة والواسعة التي كان يمارسها العرب ق. س. وما نعلمه الآن من فنون العرب ق. س، موارده ومصادره إسلامية فقط. "وما ورد في هذه المصادر هو إشارات عابرة عارضة ذُكرت صدفةً في أحوال لا علاقة لها بالفن بل في البحث عن أمور أخرى مثل فتح مكة حيث تمّت إزالة الصور والرسومات التي كانت معلقة في الكعبة، وتحطيم الأصنام التي كانت موجودة هناك"[٣].

[١] تجلّت هذه الحرية في تعدد الزوجات وفي طرق النكاح المختلفة وحرية المرأة والرجل في ذلك. وقد بلغت طرق النكاح والزواج عند العرب ق. س أكثر من خمس عشرة طريقة، نلمس منها إلى أي مدى كان العربي ق. س مُخيّراً خيارات عدة للاقتران بالمرأة أو بممارسة الجنس معها داخل وخارج الشرعية الاجتماعية.
أنظر: برهان دلّو، مصدر سابق، ج١، ص ١٧٦-١٩٢.

[٢] الجاحظ، **كتاب القيان**، ص١٤٢.

[٣] جواد علي، مصدر سابق، ج٨، ص٨٣.

وكما كان للعرب ثقافتهم المتمثلة بشعرهم ونثرهم وفنونهم التشكيلية وغنائهم وموسيقاهم، فقد كان للعرب علومهم المختلفة المُكمِّلة لحضارتهم. وكانت أهم مظاهر العلوم العربية ق. س تتجلّى في التالي:

- عرف العرب ق. س التطبيب ومارسوه. وكان العرب يتطببون إما بالعقاقير والأدوية التي يستخرجونها من النبات والحيوان، وإما يتطببون بالسحر والتعاويذ كما هو حال العرب اليوم في كثير من الأقطار العربية. كما كان الأطباء عند العرب ق. س إما أنهم يطببون عن علم ومعرفة، وإما أنهم سحرة من الكهنة المشعوذين، وهو أيضاً حال العرب اليوم. وكان التطبيب بالسحر والأدعية والتبرّك بالصالحين وإخراج الأرواح الشريرة من الإنسان ق. س تجارة رائجة ورابحة عند السحرة والمشعوذين وبعض الكهنة كما هو الحال الآن في مصر والسودان والمغرب العربي وبعض بلاد الشام. وكان من أشهر أطباء العرب العارفين والعالمين ق. س الحارث بن كلدة الثقفي الذي كان يُعرف بطبيب العرب، وكان الطبيب المعتمد لدى الرسول وصحابته ب. س[1]. وقد نُسب إليه كتاب "المحاورة في الطب". وكذلك ابنه النضر بن الحارث. وكان الحارث إلى جانب كونه طبيباً يقول الحكمة الطبية التي كثيراً ما تبناها الإسلام فيما بعد. ومنها قوله: "المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء"[2]. كما اشتهر الطبيب زهير بن جناب الذي كان شاعراً وزعيم قبيلة وطبيباً كذلك. واشتُهر ابن أبي رمثة التميمي، وابن حذيم، وضماد بن ثعلبة الأزدي، والحارث بن كعب وغيرهم. ومارست النساء الطب، وربما كنَّ قابلات مولِدات أكثر منهن طبيبات. واشتُهرت منهن رُفيدة بنت أسلم، وزينب بنت بني أود، والشفاء بنت عبد الله، وأم عطية الأنصاري وغيرهن. كذلك مارس العرب ق. س الطب البيطري، وخاصة تطبيب الإبل والخيل.

[1] برهان دلّو، مصدر سابق، ج١، ص٣١١.

[2] ابن أبي اصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج١٠، ص١١٠-١١١.

وكانت الحيوانات تعالج بالكي والقطران والنفط والتنظيف[1]. وكان من أشهر الأطباء البيطريين العاص بن وائل.

• وعرف العرب ق. س الفلك (الأنواء[2]). وقد اكتسبوا هذه المعرفة من صلاتهم العلمية باليونان والبيزنطيين. وقد اضطرتهم زراعاتهم وركوبهم البحر إلى معرفة جانب من علم النجوم وتقلبات الجو. إضافة إلى ذلك فإن العرب الجنوبيين في اليمن كانوا يعبدون النجوم والكواكب، مما ساعد على ارتقاء الاهتمام بعلم النجوم وما في السماء.

والعرب ق. س هم الذين أخذوا عن الأمم الأخرى تقسيم السماء إلى اثني عشر برجاً[3]. وقد أخذوا هذا التقسيم من اليونان والبيزنطيين ومن جاء قبلهم من الأمم كالبابليين الذين يعتبروا أول من أسس علم الفلك في التاريخ. وإن كان العرب ق. س لم يستفيدوا كثيراً من هذه البروج، حيث لم تكن معارفهم الفلكية واسعة وعميقة[4]. وقد أشار القرآن فيما بعد إلى هذه التقسيم في مواضع كثيرة[5].

وقسّم العرب السنة إلى قسمين: أشهر اعتيادية (وهي ثمانية أشهر) وأشهر حُرُم (وهي أربعة أشهر: رجب والقعدة والحجة ومُحرّم) لا يجوز فيها القتال أو الأخذ بالثار حتى أن الرجل يقابل قاتل أبيه، فلا يُعتدى عليه في هذه الأشهر.

وقسّم العرب ق. س السنة إلى أربعة فصول ، وإلى ٣٦٠ يوماً، وإلى اثني عشر شهراً، والشهر إلى ثمانية وعشرين يوماً والأسبوع إلى سبعة أيام. أما أسماء

[1] برهان دلّو، مصدر سابق، ج١، ص٣٢٤.

[2] الأنواء جمع نوء. والنوء هو النجم إذا مال نحو الغروب. وتعني النوء كذلك سقوط نجم من مكانه في ناحية الغرب وعند الفجر وطلوع رقيبه في المشرق. ومن هنا جاءت كلمة "الأنواء" بمعنى معرفة حركة النجوم والكواكب أو ما يُسمّى بعلم الفلك.

[3] هنالك ستة بروج شمالية (الحمل، والثور، والجوزاء، والسرطان، والأسد، والسنبلة)، وستة جنوبية (الميزان، والعقرب، والقوس، والجدي، والدلو، والحوت).

[4] برهان دلّو، مصدر سابق، ج١، ص٣٣٢.

[5] كقول القرآن ﴿ولقد جعلنا في السماء بروجاً﴾ (سورة الحجر، الآية١٦) ﴿والسماء ذات البروج﴾ (سورة البروج، الآية ١)

أيـــام الأسبوع المعروفة لدينا الآن فقد عرفها العرب في مكة والمدينـــة ق. س وأخذها العرب من اليهود[1].

وأخذ العرب ق. س تقسيم الليل والنهار إلى ساعـــــات مـــن الســـومريين والبابليين. وقد وضع العرب لساعات الليل والنهار أسماء حيث لم تكن هنـــاك ساعات تشير إلى الوقت. فكانت ساعات الليل هـــي: الشـــاهد، والغســـق، والعتمة، والفحمة، والموهن، والهتكة، والتباشير، ثم الفجر الأول. وأما ساعات النهار فكان منها: البكور، والشروق، والإشـــــراق، والضحـــى، والمتـــوع، والهاجرة، والأصيل، والعصر، والعشي، والغروب. كما عرف العرب الشـــفق الأول الأحمر والثاني الأبيض. والفجر الأول وهو الكاذب والثاني الصادق.

وعرف العرب منازل القمر[2]. والمنـــزل هي المسافة التي يقطعها القمر في يـــوم وليلة. وكانت هذه المنازل عند العرب ثمانية وعشرين منـــزلاً. وكان ذلك من أجل تيسير شؤون حياتهم وتنمية زراعتهم وازدهار تجارتهم، ومن أجل "ضبـــط السنة الشمسية لمعرفة فصول السنة حتى يشتغلوا في استقبال كل فصل بما يهمهم فيه مـــن أعمال فلاحية أو رعوية، ولتحديد أزمان تجارتهم ومواسمهم وأعيادهم، ولجعلهم مواقيـــت لحلول دينهم"[3].

واستخدموا هذه المنازل لمعرفة الأحوال الجوية المستقبلية. حيث كانوا يـــردون كثيراً من الأنواء إلى هذه المنازل. كذلك فقد ساعد علم الأنواء العرب علـــى معرفة مواسم سقوط الأمطار وأماكن هذه السقوط، وذلك من خلال لـــون السحب وكثافتها وارتفاعها وانخفاضها. وهذه كانت مسألة حيوية للعـــرب في جزيرة قاحلة شديدة الحرارة وقليلة الأمطار، وهي ما زالت كذلك حتى الآن.

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٨، ص٤٦٧.

[2] كانت من منازل القمر: سعد الذابح، وسعد بلع، وسعد السعود، وغيرها. وهي ما زالت معروفة إلى الآن في بلاد الشـــام، وتتردد في الأجندة السنوية. ويرمز سعد الذابح إلى اشتداد البرد في موسم الشتاء، وسعد بلع إلى تحسن الجو في فصـــل الشـــتاء، وسعد السعود إلى بداية قدوم الربيع.

من ناحية أخرى فلا زالت بعض التعبيرات الفلكية سائدة في الجزيرة العربية ومنها تعبير "الوسمية" وهي مطر ينـــزل في بدايـــة السنة. وهناك رواية للكاتب السعودي المعاصر عبد العزيز مشري بعنوان "الوسمية". والوسمية من تقسيمات العرب الفلكيـــة ق. س للسنة.

[3] برهان دلّو، مصدر سابق، ج١، ص٣٣٣.

كذلك فقد ساعد الارتقاء بعلم الفلك عند العرب ق. س على ارتقاء وازدهار التجارة. فقد كانت المعرفة بعلم الأنواء تعني المعرفة بمطالع النجوم ومساراتها وبالتالي الاهتداء بها في الطرق البرية والبحرية التجارية. وكانوا يطلقون على هذه النجوم المصابيح المنيرة. كما قال الشاعر سلامة بن جندل.

ومن هنا نرى أن حاجة العرب إلى علم الفلك في حياتهم هو الذي أدى إلى اهتمامهم وعنايتهم بهذا العلم. وهذا ما قاله بعض المؤرخين الإسلاميين من أن العرب اهتموا بالفلك "لاحتياجهم إلى معرفة أسباب المعيشة"[1].

- وعرف العرب الهندسة المتعلقة بالزراعة. فصحيح أن الجزيرة العربية لم تكن منطقة زراعية خصبة في كافة أنحائها، ولكنها في الشمال كانت ملأى بالواحات ذات المياه الغزيرة والتي كانت تستدعي الاستفادة من هذه المياه إلى أكبر حد ممكن، وفتح القنوات وبناء الخزانات لها وإقامة السدود في الأودية لحجز المياه واستعمالها عند الحاجة كما بنى العرب الحواجز على سفوح الجبال منعاً لانجراف التربة، وحفروا الآبار الارتوازية بحثاً عن الماء، ومنها حفر بئر زمزم المشهور. وكذلك كان الحال في جنوب الجزيرة وفي اليمن على وجه الخصوص، حيث تمّت إقامة سد للمياه فريد من نوعه في ذلك الزمان وهو سد مأرب التي لا تزال بقاياه حتى الآن تدلُّ على أنه كان أثراً هندسياً راقياً.

إضافة لذلك فقد شقَّ العرب ق. س الطرق في المناطق الجبلية، وخاصة في اليمن، وأوصلوا المدن والقرى ببعضها، ولا تزال بعض آثارها موجودة إلى اليوم[2].

[1] ابن صاعد الأندلسي، مصدر سابق، ص٤٥.

[2] برهان دلّو، مصدر سابق، ج١، ص٤٢٢.

□ السيناريو الأول

■ أن يبقى العرب وثنيين

تدلنا حال العرب الثقافية ق. س على أن العرب كانوا يتواصلون مع الثقافات الأخرى المجاورة لهم والتي كانت سائدة في ذلك العصر كالثقافة اليونانية والثقافة الفارسية والثقافة البيزنطية وغيرها. وأن العرب ق. س قد بدأوا يأخذون عن غيرهم ويستفيدون من علوم غيرهم. وأن حركة الترجمة العربية ق. س كانت قليلة ومحصورة في علوم معينة ومطلوبة للحياة كالطب مثلاً. كما كانت هناك ترجمات عربية للكتابين المقدسين آنذاك: التوراة والإنجيل. ولو بقي العرب وثنيين و لم يظهر الإسلام لازدادت حركة الترجمة العربية من الفكر الإنساني عامة، العلمي منه والديني، وذلك للأسباب التالية:

١. كانت التجارة العربية في هذه الفترة تجارة متطورة ومزدهرة. وكانت مكة على وجه الخصوص مركزاً تجارياً مرموقاً للتجارة بين الشمال وبين الجنوب. وكانت التجارة تستدعي الاتصال بالآخرين الأجانب. والاتصال بالآخرين الأجانب يستدعي تعلّم لغتهم. ومن هنا نشأت حركة الترجمة العربية من اللغات الأخرى المهمة التي كانت سائدة في

ذلك العصر. ولو بقي العرب وثنيين وازدهرت تجارتهم أكثر فأكثر ولم يستبدلوها بالفتوحات لازدهرت معها حركة الترجمة وأدت بالتالي إلى ترجمة الفكر والعلوم والفلسفة وخلاف ذلك. ولم ننتظر مائتي سنة أو أكثر حتى يأتي خليفة كالمأمون، ويؤسس بيت الحكمة، ويترجم جزءاً من التراث اليوناني إلى اللغة العربية[1].

٢. لقد فتحت التجارة المزدهرة آفاق المعارف الأخرى للعرب ق. س، وازداد اختلاط العرب بالشعوب الأخرى في بلاد الشام والعراق وبلاد فارس والهند وغيرها، وبدأت كُتب الحكمة والعلوم المختلفة والتاريخ تتسرب إلى الجزيرة العربية. وقد قرأنا أن وهب بن منبه وأخاه كانا يستوردان الكتب القديمة من بلاد الشام، ويبدو أنهما كانا صاحبي مكتبة لبيع الكتب. ويبدو أن للكتب سوقاً رائجة في ذلك الوقت، وأن العرب ق. س كانوا مقبلين على القراءة وعلى الاطلاع مما دعا هذين الأخوين إلى استيراد الكتب وبيعها في مكة وفي أنحاء أخرى غير مكة. ولا بُدَّ أن غير هذين الأخوين من كان يستورد الكتب من بلاد الشام وغير بلاد الشام ويبيعونها في مكة والمدينة ونجران وغيرها من مدن الجزيرة العربية في ذلك الوقت. ويبدو أن الإسلام عندما جاء قد أوقف هذا (الغزو الثقافي) للجزيرة العربية. وقد قرأنا كيف أن عمر بن الخطاب قد جمع

[1] يقول محمد الجابري بأن حركة الترجمة التي تمّت أيام الخليفة المأمون لم تكن حركة ثقافية نزيهة، بقدر ما كان المأمون يسعى من ورائها إلى تحقيق أغراض سياسية بحتة منها أنه اتجه لمقاومة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي وهما من طبيعة واحدة، يريدان تأسيس معارضة للعباسيين بسلاح لا يملكه العباسيون وهو سلاح العقل. ولم يكن لدى العباسيين غير سلاح العقل الكوني الخصم التاريخي للعقل الشيعي. ومن هنا لجأ العباسيون إلى تنصيب العقل في الثقافة العربية الإسلامية وإقامة تحالف بينه وبين المعقول الديني العربي لصد الهجمات الغنوصية التي كانت تهدد الفكر الديني الرسمي بشقيه المعتزلي والسُنّي، وتهدد الدولة العباسية من ورائه. ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة المأمون للترجمة غير المعهودة وغير المفهومة لدى الشرقيين. والدليل على ذلك أن المأمون قد ترجم الفكر اليوناني فقط ولم يترجم الأدب اليوناني الذي لم يكن يعنيه كثيراً أو يفيده كثيراً في معركته السياسية الشرسة ضد الشيعة. والدليل أن هذه الترجمة على هذا النحو من الزخم لم تبدأ قبل المأمون ولم تستمر بعده.
أنظر: محمد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص٢٣٠، ٢٣١.

مرة (ويبدو مرات) الكتب التي كانت موجودة بين أيدي الناس وأحرقها[1].

٣. كانت حركة الترجمة ق. س قد أخذت بترجمة الكتابين المقدسين: التوراة والإنجيل، وكان يمكن أن تستمر في ترجمة شروحات هذين الكتابين كما كان يمكن أن تُترجم مجموعات كثيرة من التعاليم والأحاديث والقصص الدينية التي تتعلق باليهودية والمسيحية وبالكتابين المقدسين. وباتساع نطاق الترجمة كان يمكن أن يتسع نطاق الفكر ويزدهر أيضاً. ولكن مجيء الإسلام قد أوقف هذا تماماً، وآثر القطيعة مع الثقافات الأخرى، كما قرأنا كيف أن الرسول كان يغضب ويحنق حين كان الصحابة يطّلعون على الكتب المقدسة الأخرى. كما أن عمر بن الخطاب كان قد جمع ما بين أيدي الناس من كتب وصحائف وأحرقها، حتى لا يفسح المجال للمعرفة إلا من خلال القرآن فقط[2].

٤. إن وجود نخبة مثقفة من العرب ق. س متمثلة بالأحناف والدهريين ومجموعة من الشعراء قد استوجب وجود حركة ترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، لكي يُتاح لهؤلاء المثقفين من النخبة الاطلاع على الفكر الآخر والثقافات الأخرى. ولا بُدَّ أن هؤلاء كان بأيديهم ترجمات كثيرة للفكر الإنساني. وتدلُّ حادثة عبد الله بن مسعود الذي طمس ومحا الكتب بنقعها في الماء[3] على أن هناك كتباً مترجمة وصلت إلى أيدي هذه النخبة المثقفة التي كانت تقرأ وتعلم. ولو استمرت هذه النخبة في القراءة والعلم لازدادت حركة الترجمة في ذلك الوقت، دون وجود أية دوافع سياسية لها كما حصل في أيام الخليفة المأمون.

[1] أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٨، ص٣٢٥، ٣٢٦.

[2] أيضاً.

[3] أيضاً.

٥. يدل تراث العرب الثقافي ق. س على أن العرب كانت لديهم ثروة كبيرة من الحِكَم والأمثال والقصص. وأن منابع ومصادر هذه الثروة قد جاءتهم من ثقافات الأمم الأخرى المختلفة. ولا بُدَّ أن هذه الثروة من المأثورات قد تمت ترجمتها من لغات مختلفة إلى العربية، ومن ثم تمّ استعمالها وترديدها في الحياة العربية ق. س. ولا شك أن العرب ق. س كانوا بحاجة إلى مزيد من هذه المأثورات لاستعمالها في نواحٍ جديدة من الحياة. ولكن القطيعة الثقافية مع الآخرين التي حدثت بعد ظهور الإسلام قد أوقفت ترجمة المزيد. بل أخافت الناس من الأخذ عن الآخرين واستعمال الجديد من المأثورات. وأوقفت الحكمة والتاريخ على ما جاء في القرآن فقط. واعتبر القرآن أن ما يقُصّه هو أحسن القصص ﴿نحن نقصُّ عليك أحسنَ القصص﴾[1] وبهذا أصبح القرآن هو المرجع التاريخي الوحيد الشامل للمعارف والمُعترف به من قبل المسلمين.

□

من ناحية أخرى، فقد كان للعرب ق. س – كما قرأنا فيما سبق – أدب منثور. وكان هذا الأدب مظهراً من مظاهر الثقافة العربية ق. س. وكان يمكن أن نتعرَّف على هذا الأدب المنثور بشكل أكبر بكثير لو بقي العرب وثنيين، ونكتشف من ثمّ من خلال هذا الأدب حقائق كثيرة عن حياة العرب الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والدينية ق. س نحن نجهلها إلى الآن، ولا وسيلة لنا لمعرفتها إلا من خلال الحفريات الأثرية العلمية التي تستغرق زمناً طويلاً ومالاً كثيراً. ولكن ظهور الإسلام حال دون أن يصلنا من هذا النثر الكم الكثير، ربما لأنه كان يعارض الإسلام، ويقول بما لا يرضى عنه الإسلام، ولذلك تمّ حجبه وطمسه ومحوه.

[1] سورة يوسف، الآية ٣.

كذلك قال العرب ق. س شعراً قيّماً وغزيراً ولكـــن لم يصلنا منه إلا القليــل، بل إن الشعر الذي وصلنا مما قيل ق. س قد شُكِك في صحته وفي نسبه. و لم يعد للشـــعر دور كبير في حياة العرب بعد الإسلام، خاصة بعد أن هاجم بعـــض الشـــعراء الرســـول وهجوه، وبعد أن جنَّدت قريش مجموعة من الشعراء لهجاء الرسول وذم الإسلام[1]. فاحتقر الإسلام الشعر ونفى أن يكون الرســـول شاعـــراً ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي لـــــه﴾[2] و﴿وما هو بقول شاعر﴾[3] و﴿الشعراء يتبعهم الغاوون. ألم ترَ أنهم في كل وادٍ يهيمون. وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾[4] رغم أن الرسول قد نظم الشعر وقاله[5]. ولكن الرسول رغم ذلـــك احتقر الشعر، وقال فيه قولاً يذمّـــه ويقبِّحه. ومما قاله عن أبي هريرة: "لإن يمتلئ جـــوف أحدكم قيحاً ودماً خير له من أن يمتلئ شعراً"[6]. وردد النقاد المسلمـــون بعد ذلك هـــذه المعاني فقال الأصمعي: "إن الشعر نكدٌ، بابه الشر"[7]. ولعل اهتمام القرآن واهتمام الرسول بالشعر إلى هذا الحد الذي خُصصت معه سورة في القرآن، سُمّيت بسورة "الشعـــــــراء" لدليل على أهمية الشعر في حياة العرب ق. س و بعد الإسلام. وبدا الشعر مع زوال الوثنية وظهور الإسلام شعراً ضعيفاً[8]، كما يؤكد بعض الباحثين ، وربما كان ذلـــك للأســـباب التالية:

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٩، ص١٤٧.

[2] سورة يس، الآية ٦٩.

[3] سورة الحاقة، الآية ٤٠.

[4] سورة الشعراء، الآية ٢٢٤.

[5] كان الرسول ينظم الشعر. وفي الأدبيات الإسلامية وكتب السيرة أن الرسول كان له شعر، ولكن هذه المصادر لم تذكر لنـــا من شعره إلا الشيء القليل جداً لكي تنفي عنه تهمة قريش بأنه شاعر. ومن شعر الرسول قوله:

أنا النبي لا كذب   أنا ابن عبد المطلب

وقوله أيضاً:

هل أنت إلا أصبع دُميت   وفي سبيل الله ما لقيت

[6] سامي العاني، **الإسلام والشعر**، ص١٨.

[7] أيضاً.

[8] هناك من الباحثين الإسلاميين المعاصرين كعمر فروخ وبنت الشاطئ من ينكر ضعف الشعر العربي بعد ظهور الإسلام. وربمـا كان الشعر العربي بعد ظهور الإسلام قوياً، ومن الجدير أن يكون قوياً لأنه امتداد طبيعي وفني وتاريخي للشعر العربي القـــوي ق. س. ولكن هذا الشعر القوي لم يظهر لنا و لم يصلنا وتمّ على ما يبدو طمسه ومنعه من التداول من قبل السلطة الإســـلامية=

١. انشغال المسلمين بالقرآن، وسكوت شعرائهم لكي يستمعوا إلى القرآن.[1]

٢. مخالفة الإسلام لطريق الشعر الذي دَرَجَ على الفخر والتفاخر والحماسة والعصبية الجاهلية، وقد جاء الإسلام منافياً لكل هذا.

٣. إحلال الخطابة الدينية الإسلامية محل الكثير من الشعر وظهور طبقة الخطباء الدينيين محل الشعراء لحاجة الإسلام للخطباء في الدعاية والهداية، مما يعني إلغاء جزء كبير من دور الشعر الإعلامي الذي كان له دور سلبي في نشر الدعوة الإسلامية واستبداله بالخطابة والخطباء الدينيين. وقد ارتقى فن الخطابة نتيجة لذلك على حساب الشعر، وظهر في صدر الإسلام خطباء دينيين مهمين وبلغاء كان على رأسهم الرسول، وكان منهم أبو بكر وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب[2] وغيرهم. كما ظهرت في العصرين الأموي والعباسي مجموعة كبيرة من الخطباء المعروفين. وبذا، بدا الخطيب الديني أكثر أهمية من الشاعر في صدر الإسلام خاصة[3].

= الجديدة حتى يكون القرآن هو البيان الساحر الوحيد في أيدي القراء العرب في ذلك العهد. وحصر سحر البيان في القرآن فقط. وتم إظهار الشعر الضعيف فقط، تمشياً مع القاعدة (والحُسنُ يظهرُ حُسنه الضدُّ). والدليل على ذلك أن الشعر العربي لم يستمر ضعيفاً على النحو الذي كان عليه في صدر الإسلام بل إنه أخذ يقوى ويزدهر ويتألق من جديد بعد ثلاثين عاماً من ظهور الإسلام في العهد الأموي ثم في العهد العباسي، عندما أتيحت له الحرية، واقتضت المصالح السياسية الأموية والعباسية بظهوره وتشجيعه.

[1] أنظر: نجيب البهبيتي، تاريخ الشعر العربي، ص١١٣.

[2] تميزت خطب أبي بكر في رأي نقاد الأدب بأنها تصدر عن ذائقة رهيفة وإحساس عميق باللفظ والإيقاع ومعاني الحروف الظاهرة والخفية. وتميزت خطب عثمان بن عفان بأنها ذات حلة صورية ممعنة في الإيجاز الموحي الذي يدع للسامع مسافة طويلة من التأمل والمناجاة. وتميزت خطب علي بن أبي طالب بأنها الكلمة التي لا تُعاب لها قيمة، ولا تُوزن بها حكمة، ولا تُقرن إليها كلمة.

أنظر: ايليا حاوي، في النقد والأدب، ج٢، ص٩٠، ٩٦، ١١٧.

[3] جورجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ص١٨٧.

٤. انشغال بعض الشعراء عن الشعر بالجهاد والدفاع عن الإسلام[١].

٥. إلغاء الإسلام لدور الشعر الاجتماعي ق. س، وإحلال المبادئ الإسلامية محل الشعراء في دورهم الاجتماعي هذا، حيث أنهم كانوا ق. س هم القُضاة وهم الحُكام في الخصومات الاجتماعية. فكان قولهم هو الفصل، وحكمهم هو الأصل. "وصار ذلك فيهم سُنَّة يُقتدى بها، وأثاره يُحتذى بها"[٢]. ولا يمكن لمجتمع أو يحتمل قاضيين فصلين في محكمة واحدة.

٦. إلغاء دور الشعر كمصدر وكمرجع رئيسي لأصول اللغة العربية وفقهها كما كان عليه الحال ق. س، واستبدال القرآن به كمرجع لغوي رئيسي وحيد ب. س. وهذا أضعف بالتالي دور الشعر اللغوي وأهميته في فقه اللغة.

٧. إلغاء دور الشاعر كحكيم وناطق بالحكمة[٣]، وإحلال القرآن وحِكَمِه محل الشعر وحِكَمِه والشعراء وحِكَمِهم. واعتبار القرآن هو المصدر الوحيد للحكمة، وأن الشعر ما هو إلا غواية يتبعها الغاوون.

٨. إلغاء الإسلام لشعر الخمريات[٤] ومنعه - وخاصة في صدر الإسلام[٥] - لمثل هذا النوع من الشعر الذي كان يعدُّ فجوراً وفسوقاً. وكان مثل هذا الشعر منتشراً ق. س. ذلك أن الإسلام قد أخضع الفن والشعر على وجه

[١] سامي العالي، مصدر سابق، ص١٩، ٢٠.

[٢] أيضاً، ص٩.

[٣] كان من أبرز الشعراء الحكماء ق. س زهير بن أبي سلمى.

[٤] كان من أبرز شعراء شعر الخمريات ق. س الشاعر الأعشى.

[٥] ولكن علينا أن نذكّر أن شعر الخمريات عاد ثانية في العصر الأموي، وازدهر في العصر العباسي.

الخصوص للقيم الأخلاقية الإسلامية. وربط الفن بالأخلاق ربطاً محكماً، وما زال هذا الربط بين الشعر العربي والأخلاق قائماً حتى الآن.

٩. إلغاء دور الشعر كديوان للعرب فيه ذكر أنسابها وتاريخها وأيامها، واستبدال القرآن به ليكون الديوان الجديد للعرب الحاوي للتاريخ والقوانين والأنظمة والأخلاق. ورغم ذلك فقد ظل الشعر هو ديوان العرب وإليه يرجع المفسرون في تفسير القرآن نفسه فيما لو لم يفهموا منه آية من الآيات. فقد قال ابن عباس "إذا أُشكل عليكم شيء من القرآن فأرجعوا فيه إلى الشعر فإنه ديوان العرب"[1].

١٠. كان الشعر ق. س عاملاً من عوامل تجسيد العصبية القبلية وتعميق الشعور بها والدفاع عنها. وكان الشاعر وزير إعلام قبيلته بمفهوم اليوم. والإسلام أراد هدم العصبية وإزالة القبيلة وتوحيد المسلمين بالدين لا بالعصبية وإزالة كل آليات هذه العصبية والقبلية وتعطيلها، وكان الشعر واحداً من أهم هذه الآليات وأبرزها.

١١. اعتبر الإسلام الشعر ق. س من علامات الوثنية حيث أن الشعر كان وسيلة من وسائل التعبير الديني عند العرب ق. س. فكانوا ينشدون للأصنام في المواسم الدينية وكانوا يستخدمون الشعر استخداماً وثنياً في الحج وفي أداء الشعائر الأخرى. كما كان الشعر من الأسلحة الفتّاكة التي استعملتها قريش ضد الرسول والإسلام[2]. ومن هنا حارب الإسلام الشعر

[1] محمد المبرد، الفاضل، ص١٠.

[2] من أشهر الشعراء الذين هجوا الرسول والإسلام: عبد الله السهمي، وضرار الفهري، والحارث بن المغيرة، وأمية ابن أبي الصلت، وهبيرة المخزومي، وأبو سفيان، والعباس السلمي، وحبل بن حوّال وغيرهم. ومن هؤلاء الشعراء من هجا الرسول والإسلام بسبب إجلاء الرسول لليهود عن المدينة ومن هؤلاء الشعراء: العباس السلمي، وحبل بن حوّال، وكعب بن الأشرف وغيرهم.

واحتقره وذمّه في القرآن وفي الحديث النبوي أيضاً. ونُظر إلى الشعر على أنه "أثر وثني لعصر وثني ذهب بكل أثقاله، وبذكرياته الدامية"[1].

١٢. ضعف الشعراء الإسلاميين لتقييد حرية الشعر في ظل الإسلام، حيث لم يكن مسموحاً للشاعر بقول ما يشاء، كما كان عليه الحال ق. س.

١٣. تكليف الشعراء بعد الإسلام بأن ينخرطوا انخراطاً كلياً في الصراع الأيديولوجي الذي قائماً بين الإسلام والوثنية ويُلزَموا إلزاماً كاملاً بالدفاع عن الإسلام ضد الأيديولوجيات الأخرى (الوثنية واليهودية والمسيحية والمجوسية وغيرها). وبالرد على شعراء المشركين الذين استعملوا الشعر كسلاح إعلامي رهيب ضد الإسلام مما ولّد لدى المسلمين "كراهية قوية للشعر في نفوس المسلمين، فتناسوه وامتنعوا عن روايته"[2].
ومن المعروف أن الفن عندما يُستخدم كسلاح سياسي مُلزم غير ملتزم في أي معركة من معارك التاريخ الأيديولوجية تهبط قيمته الفنية، ويفقد كثيراً من عمقه وغناه.

١٤. منافسة الشعراء ق. س للأنبياء. فقد "كان الشعراء في الجاهلية بمنزلة الأنبياء في الأمم"[3]. وكان الشاعر هو العالم الساحر المتخيّل الرائي المتنبئ بمستقبل الأيام. وهو الذي ينطق بالحكمة، ويأتي بالأمثال يضربها للناس، ويعلّم الناس بما لا يعلمون.
وكان العرب ق. س يطلقون على الشعراء العلماء والحكماء. ووصل الحد بالعرب ق. س إلى تقديس الشعر تقديساً يصل إلى تقديس الكتب السماوية. فكان العرب ق. س يتوضأون قبل قراءة الشعر. وقد ذُكر أن

[1] نجيب البهبيتي، مصدر سابق، ص١١٣.

[2] أيضاً.

[3] جواد علي، مصدر سابق، ج٩، ص٦٩.

الملك عمرو بن هند قد أمر الحارث بن حلزة ألا يُنشد قصيدته الهمزية إلا متوضئاً[1].

ويروى من ناحية أخرى أن عمر بن الخطاب سأل كعب الأحبار عن وجود ذكر للشعراء في التوراة. فردّ عليه كعب بأن في التوراة قوماً من ولد إسماعيل، أناجيلهم (شعرهم) في صدورهم، ينطقون بالحكمة ويضربون الأمثال[2]. وهؤلاء هم الشعراء العرب ق. س.

١٥. وأخيراً، توقُف الشعراء عن قول الشعر كما فعل لُبيد بن ربيعة، وعدم ظهور شعراء جُدد خوفاً من القتل وإهدار الدم، مما أدى إلى ضعف الحركة الشعرية عموماً في صدر الإسلام. حيث قامت مجزرة كبيرة وفريدة في تاريخ الثقافات الإنسانية للشعراء في صدر الإسلام.

فقد تمّ في عهد الرسول قتلُ أكبر عدد من الشعراء في تاريخ الثقافة العربية كله، بل في تاريخ الثقافة الإنسانية قاطبة. وهؤلاء ممن عارضوا الإسلام ورفضوا تجنيد شعرهم لخدمة الإسلام. وقد تمّ قتلهم ومن هؤلاء الشعراء:

أبو عفك، وعبد الله الأدرمي، ومقيس الكناني، وأبو عزة الجمحي، والشاعرة عصماء بنت مروان، وكعب بن الأشرف، وسلام بن أبي الحقيق، وغيرهم.

وكان هناك عدد آخر من الشعراء كان الرسول قد أهدر دمهم ولم يتمّ قتلهم لهربهم في الصحراء، ومنهم:

هبيرة المخزومي، وأسيد بن أبي أناس، وكعب بن أبي سلمى، والحارث بن المغيرة، وغيرهم[3].

[1] ابن الأنباري، **شرح القصائد السبع الطوال**، ص٣٧٠.

[2] ابن رشيق القيرواني، **العمدة في صناعة الشعر ونقده**، ج١، ص٢٥.

[3] أنظر: سامي العاني، مصدر سابق، ص٧٢-٨٠.

وهكذا نرى أنه لولا ظهور الإسلام، ولو بقي العرب على وثنيتهم، لاستمر الدفق الشعري الفني الذي كان قبل الإسلام، ولأصبح الشعر العربي في القرن السابع وما بعد ذلك أقوى بكثير مما كان عليه بعد ظهور الإسلام. ولكان المشهد الشعري منذ ذلك العصر وحتى يومنا هذا على الوجه التالي:

- عدم قتل الشعراء أو إهدار دمهم كما تم ذلك في صدر الإسلام. فأقسى ما فعلته قريش ضد الشعراء الذين خالفوا عقيدتها أنها نفتهم وطردتهم من مكة ولكنها لم تقتلهم. وهذا ما تم مثلاً مع الشاعر الحنيفي زيد بن نُفيل، حيث نفته قريش إلى الطائف وطردته من مكة حين سبَّ آلهتها وأهانها، ولكنها لم تقتله.

- المحافظة على قدر الشعر، وإبقائه على مكانته المرموقة كديوان للعرب وكسجل لتاريخهم. والمحافظة على الشعر كمرجع للغة العربية وفقهها. والإبقاء على مكانة الشاعر كعالم ومؤرخ وحكيم ومتنبئ وراءٍ، وكمدافع عن القبيلة وحامٍ لها من ألسنة الآخرين.

- استمرار قوة وغنى الشعر العربي كما كان عليه أيام الفحول من شعراء ما ق. س. وعدم تعرّض هذا الشعر للضعف كما تعرّض له ب. س. فقد روي عن عمر بن الخطاب قوله: "كان الشعرُ عِلمَ قومٍ لم يكن عِلمٌ أصحّ منه، فجاء الإسلام، فتشاغلت عنه العرب، ولهيت عن الشعر وروايته"[1].

- اختفاء شعر الوعظ والإرشاد الذي ظهر في الشعر العربي ب. س نتيجة لظهور الإسلام. وكذلك اختفاء الشعر الذي يحمل روحاً ونفَساً دينياً توحيدياً. ومن خلال ذلك نرى أنه لو سادت الوثنية ولو لم يظهر الإسلام

[1] سامي العاني، مصدر سابق، ص١٨.

لحلا الشعر العربي خلواً يكاد يكون تاماً من الغرض الديني، حيث ان الشعر العربي ق. س لم يكن معنياً كثيراً بالدين، كما أننا لا نستطيع أن نؤرخ للوثنية من خلال الشعر ق. س، حيث لم يكن الشعر العربي ق. س وثيقة دينية وثنية نتيجة لعدم اهتمام العرب عموماً ق. س بالدين. وما كان اتخاذ العرب لعبادة الأصنام واعتناق الوثنية والمحافظة عليها والتمسك بها إلا لتحقيق أغراض مالية وتجارية[1].

• اختفاء الشعر السياسي الذي جاء على إثر قيام الدولة الأموية والدولة العباسية. ولم يكن لهذا الشعر أهمية فنية كبيرة، بسبب انغلاقه على نفسه، وضيق دائرته ورؤاه، وامتلاكه لأفكاره الجاهزة بشكل مسبق.

• اختفاء شعر الخوارج والشيعة والمعتزلة وكافة الفرق الإسلامية المختلفة الذي جاء على إثر خلاف معاوية بن أبي سفيان مع علي بن أبي طالب. وقد احتل هذا الشعر مساحة لا بأس بها في ديوان الشعر العربي، واستنفذ قدرات فنية وشعرية هائلة. وكان مجالاً للمطارحات السياسية التي استغرقت زمناً طويلاً ولا تزال آثارها حتى يومنا هذا. فيما لو علمنا مثلاً أن شعر الخوارج بمجمله كان شعراً دينياً سياسياً فكرياً محصوراً. وكما كان شعر الخوارج ملتزماً بأيديولوجية محددة فقد كان شعر الشيعة والمعتزلة كذلك. ولم تستفد حركة الشعر العربي الفنية من هذا الشعر لغرقه في الأيديولوجيا السياسية والدينية. ولم يكن في هذا الشعر فن بقدر ما كان فيه من فكر سياسي وديني. فقد كان شعراً خطابياً حماسياً تقريراً عبارة عن بيانات سياسية ودينية. وهو شعر لا قيمة له خارج المناسبات السياسية التي قيل فيها. ورغم ذلك فقد ابتعد هذا الشعر عن تقليد الشعر العربي ق. س. ولم يختط لنفسه التقاليد الشعرية العربية التي كانت سائدة في صدر الإسلام. "وبما أن هذا الشعر تعبير عن مذهب معين ونتيجة له، فقد تضاءلت أو اضمحلت فكرة التقليد. وإذا تذكرنا رسوخ التقليد في

[1] أنظر: شاكر النابلسي، **المال والهلال.. الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام**، ص٦٣، ٦٤.

الحياة الشعرية العربية بحيث تحول إلى مقياس وقيمة، ندرك أهمية ابتعاد الشاعر الخارجي عن التقليد"[1]. وأن "الموضوعات الشعرية التقليدية قد أصيبت بالاستحالة في شعر الخوارج. فاقتصر الرثاء على الذين ضحوا بأنفسهم في سبيل العقيدة، وأصبح الهجاء نقداً لروح التخاذل، والفخر موجه تحت راية المبادئ السامية والرغبة في الاستشهاد"[2].

• اختفاء الشعر الصوفي الذي ظهر نتيجة لظهور الإسلام. فرغم أن بعض المستشرقين يرجعون أصل الشعر الصوفي إلى البوذية حيناً وإلى الكنيسة السريانية حيناً آخر كما فعل المستشرقون ومنهم: دوزي، وفون كريمر ومركس وغيرهم. إلا أن مستشرقين آخرين يؤكدون على المصدر الإسلامي للتصوف العربي الإسلامي. وهذا ما أثبته المستشرق نيكلسون[3]. ولكن الشعر الصوفي لم يكن بمنأى عن التأثيرات الأجنبية. فالكنيسة السريانية نقلت إليه أفكاراً من المذهب الأفلاطوني الجديد. كما دخل إلى الصوفية بعض طرق اليوجا الهندية. كما تأثرت الصوفية بالفكر الغنصوي المانوي الذي كان يقول بأن هناك أعمدة من النور ضمّت في القديم أرواح المؤمنين ليمكنها الشعور بالاتحاد مع الله. ولو لم يظهر الإسلام لكان هناك شعر صوفي ولكنه في هذه الحالة سيكون إما أقرب إلى البوذية أو شعراً صوفياً مسيحياً.

• التقليل أو اختفاء مجموعات كبيرة من شعر المديح والذم الذي جاء على إثر قيام الدولة الأموية والدولة العباسية وما جاء بعدهما من دول وممالك وحتى العصر الحديث.

• التقليل أو اختفاء شعر النقائض الذي جاء في العصرين الأموي والعباسي وما بعدهما، وشُغل به فحول الشعراء في هذين العصرين. وكان وجود هذا

[1] أدونيس، **الثابت والمتحول**، ج١، ص٢٦٦.

[2] إحسان عباس، **ديوان شعر الخوارج**، ص٣٦.

[3] كارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، ج٤، ص٥٤.

النوع من الشعر بتأثير من الإسلام وباقتباس معانيه من القرآن. وقد بـــرز في هذا الشعر فيما بعد الفرزدق وجرير والأخطل والراعي النميري وغيرهم.

▪ ظهور مزيد من شعر الحماسة والفخر نتيجة لعدم ظهور الإسلام الذي قضى على العصبية القبلية بشكل مؤقت. فقد عادت هذه العصبية للظـــهور بعـــد حوالي ثلاثين عاماً من ظهور الإسلام، في العهدين الأموي والعباسي. وازدهر خلال هذين العهدين شعر الحماسة من قبل شعراء الحزب الأموي تارة، ومـــن قبل شعراء الحزب العباسي تارة أخرى.

▪ ظهور المزيد من شعر الصعاليك. فلولا مجيء الإســـلام وإقـــراره للعدالـــة الاجتماعية وعدالة توزيع الثروات لاشتدت حركة الصعاليك الفقـــراء الـــتي كانت في أساسها ق. س " ليست ثورة اشتراكية قائمة على أساس المذهب الاشتراكي كما تعرفه مجتمعاتنا المعاصرة، ولكنها كانت ثورة المستضعفين من فقراء هذا المجتمـــع. وأن هذه الثورة كانت تستهدف تحقيق صورة من صور العدالة الاجتماعية والتوازن الاقتصـادي في هذا المجتمع"[1]. وهذا ما حاول الإسلام أيام الخلفـــاء الراشـــدين تحقيقـــه. ولكن لم ينقضِ العهد الراشدي حتى عاد الظلم الاجتمـــاعي مرة أخرى كما كان ق. س في العصر الأموي. فعادت حركة الصعاليك من جديد. فـــالعصر الأموي امتاز بالفساد المالي، وكان المجتمع فيه ينقسم إلى طبقتين:

- طبقة الأغنياء والموسرين الذين نعموا بالأموال والخيرات وطيب الثمرات من الخلفاء والأمراء والعمال والولاة والقبائل الموالية لهم.
- وطبقة الفقراء والمحتاجين ومن أراد لهم الأمويون أن يفتقروا ويبتئسوا ليذَلّـوا ويستكينوا ويستسلموا[2].

فلو بقي العرب على وثنيتهم كما كانوا عليـــها ق. س لاشـــتدت حركـــة الصعاليك الاجتماعية في الفترة التي ظهر فيها الإسلام وامتدت حتى نهاية العهد

[1] يوسف خليف، **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي**، ص٨.

[2] حسين عطوان، **الشعراء الصعاليك في العصر الأموي**، ص٣٧.

الراشدي، ولأنتجوا لنا مزيداً من شعرهم الذي لعب دوراً مهماً في الحياة الشعرية العربية من حيث أنه أسس للشعر العربي الخالي من المقدمات الطللية والتحلل من الشخصية القبلية، وتميزه بالوحدة الموضوعية، واتخاذ شكل المقطوعات بدلاً من شكل المطولات، وإدخال عنصر القصص والواقعية فيه، وتميزه بالسرعة الفنية والتحديد في موسيقا الشعر وغير ذلك من الخصائص الفنية الأخرى. إلا أنه ما أن انقضى العهد الراشدي بعقوده الثلاثة، وبدأ العصر الأموي حتى عادت حركة الصعاليك وشعر الصعاليك على أشدهما، وأقوى مما كانا في عصر ما ق. س، نتيجة لاستشراء الفساد المالي والاجتماعي وكذلك السياسي في العصر الأموي.

□

أما حال الفن العربي فيما لو بقي العرب وثنيين ولم يظهر الإسلام، فسيكون في الواقع المضاد على الوجه التالي:

- سوف يستمر فن العمارة الذي كان قائماً ق. س والذي عرضنا له قبل قليل. وسوف يتطور هذا الفن، وينتقل من استخدام جريد النخل والأخشاب واللبن والطين إلى استخدام الرخام والحجارة الصلدة الأكثر ثمناً نتيجة لزيادة الرخاء الاجتماعي الذي كان سيسببه الازدهار الاقتصادي والتجاري. ونتيجة للحرية الثقافية التي كانت سائدة ق. س في المجتمع العربي. وسيكون أمام العربي تطوير فن العمارة وإدخال عناصر معمارية أجنبية عليه نتيجة لاختلاط الشعب العربي ق. س بالبيزنطيين والساسانيين والهنود وغيرهم بفعل الاتصال التجاري والحج والمواسم الثقافية السنوية التي كانت تقام في أنحاء متفرقة من الجزيرة العربية.

▪ ومع حياة الزهد والتقشف التي دعا إليها الإسلام في بداية ظهوره، ولكنها زالت بعد بدء الفتوحات الإسلامية وتدفق الغنائم والأموال الطائلة بفعل الفتوحات واستمر هذا طيلة العصرين الأموي والعباسي، توقفت صناعة الخزف والزجاج الملون الذي كان يستعمل في زخرفة الكنائس من الداخل وفي بيوت كبار الأغنياء والطبقة الأرستقراطية في الجزيرة العربية إلى حين ولكنها عادت وظهرت من جديد في العصرين الأموي والعباسي، وازدهرت كذلك بفضل الحياة الباذخة التي كان يحياها الخلفاء والأمراء والولاة والعمال وكبار موظفي الدولة والطبقة التجارية الأرستقراطية. وظهر بدءاً من العصر الأموي ما عُرف بالعمارة الإسلامية التي تأثرت بفنون العمارة التي كانت عند الأمم الأخرى التي دخلت الإسلام. وكانت من أهم المميزات الفنية لهذه العمارة:

١. استيحاء الأشكال المعمارية في العصر الأموي القريبة من الطراز الهلنستي والبيزنطي والساساني الزخرفي الذي تجلّى في عدة قصور ومنشآت أموية وعباسية. كما تجلّت هذه الطُرز المعمارية في بناء المساجد في هذين العهدين. أما طراز البيوت الشامية التي استمرت في عهد بني أمية فكانت من الإرث المعماري البيزنطي والتي تجلّت في الردهة السماوية المفتوحة في وسط البيت مع وجود نافورة ماء تتوسطها ويمكن زراعة بعض أشجار الفاكهة في هذه الردهة. وتؤدي هذه الردهة إلى غرف الطابق الأول التي تشمل غرف الطعام والمطبخ والخدمات الأخرى كما تؤدي إلى الدور الثاني حيث غرف النوم.

٢. استيحاء الأشكال المعمارية في العصر العباسي القريبة من الطراز الفارسي المتمثل بالقاعات الواسعة والقباب المسبوكة في إيران.

٣. راعى المعمار العربي الإسلامي في الجزيرة العربية حال الطبيعة الصحراوية، كما استعمل المواد المتاحة محلياً. "وأخذت العمارة ما كان نتيجة العلاقة الحميمة والمسالمة مع الطبيعة. ووقفت الطبيعة مع العمارة الإسلامية موقف الملهم والمحاور. فلم

تصارع هذه العمارة أو تتحدى أو تتناقض مع الطبيعة. بل على العكس من ذلك نراها تحسب حضور الشمس في نورها وحرها وحضور الرياح في تقلبها وجفافها ورطوبتها وحضور الصحراء في امتدادها وسرابها وحضور الماء والشجر والطير والفضاء في نجومه وأقماره وحضور الجهات الأربع واتجاه القبلة"[1]. كذلك فإن المعمار في بلاد الشام والعراق كان يتناسب مع عناصر الطبيعة وتوفر المواد الأولية في هذين البلدين.

٤. خضوع بناء الحمامات لفن العمارة الروماني، ومثلنا الواضح في الحمامات التي أقيمت في إنطاكية وتدمر وبصرى وغيرها. حيث نجد في هذه الحمامات القسم البارد والقسم الحار وتغطي الحمامات القباب العالية الذي يتسرب منها النور. وهناك قاعة واسعة للملابس، وثلاث قاعات أو أكثر للاستحمام[2].

٥. استخدام مواد مختلفة في هذه العمارة كالذهب والفضة والبرونز والنحاس والخزف والفسيفساء والرخام والعاج والخشب الثمين.

- وبفعل ظهور الإسلام تعطل كلياً – وإلى مدة طويلة من الزمن بعد ظهور الإسلام – فن النحت والحفر على الخشب والأبنوس وخلاف ذلك، لعلاقة هذا الفن المباشرة مع عبادة الأصنام. "وكان إسهام العرب في ميادين الفن إسهاماً متواضعاً"[3]. فقد حرّم الإسلام صنع التماثيل على هيئة إنسان أو حيوان. وكان مثل هذا الفن رائجاً ق. س حيث كان الطلب شديداً على الأصنام والأوثان. ولو بقي العرب على وثنيتهم فلربما وصلوا بفن النحت والحفر إلى ما وصل إليه اليونان من قبل. ومن المعروف أن فن النحت والحفر يعتبران مصدراً أساسياً من مصادر التاريخ القديم. وطمس ومحو ومنع هذين الفنين

[1] سمير الصائغ، **الفن الإسلامي**، ص١٩٣.

[2] عفيف بهنسي، **جماليات الفن العربي**، ص١٦٢-١٦٨.

[3] ثروت عكاشة، **التصوير الإسلامي**، ص٦٩.

يعني طمس ومحو جزء كبير من التاريخ العربي ق. س وكذلك طمس ومحو جزء كبير من الحضارة العربية ق. س.

- كذلك فقد تعطّل وتوقف بعد ظهور الإسلام فن التصوير والرسم، بعد أن كان فناً مزدهراً ق. س. والدليل على ذلك أن الرسول أزال كثيراً من الصور التي كانت معلقة في الكعبة ومنها صورة السيدة مريم والسيد المسيح. ويقول الأزرقي في كتابه "أخبار مكة" أن سادة قريش عندما همّوا بإعادة بناء الكعبة استعانوا بنجار قبطي وزوّقوا أسقفها وجدرانها وجعلوا في دعائمها صور الأنبياء والملائكة[1]. ولكن هذا الفن عاد وتطوّر مرة أخرى بعد أن ذهبت فورة وحمية الإسلام الأولى، وبعد أن اختلط العرب بغيرهم من الشعوب التي فتحوا بلادها أو تلك التي دخلت في الإسلام. ولو ظلت الوثنية سائدة لكنا قد شهدنا تطوراً في هذا الفن. ولكن التطور في هذا الفن تمّ من ناحية أخرى بظهور الإسلام وانتشاره واختلاط العرب بالشعوب المفتوحة بلادها أو تلك التي دخلت الإسلام وجاءت إلى العرب بفنونها وثقافتها وحضارتها. فالإسلام نفسه كدين لم يأت بفن، ولا كانت لديه رسالة فنية، بل هو كان متحفظاً ضد الفن عموماً لعلاقته الوثيقة بالوثنية[2]، وإنما الذي جاء بالفن هذه الشعوب التي كانت صاحبة فن ودخلت الإسلام، أو فتح العرب بلادها فأخذوا منها فنونها وطوّروا هذه الفنون وأصبغوا عليها مما لديهم من تراث مُتحفّظ، وأخضعوها للنظرة الإسلامية للفن. "فمن المعروف أن منطقة الشرق الأدنى ازدهرت فيها الحضارة اليونانية بعد غزو الاسكندر لها في العام ٣٢٣ق.م وحين فتح المسلمون تلك البلاد وشاركوا في حضارة الشرق الأدنى كانت لهم أساليب ورثوها عن الفن البيزنطي والساساني مضيفين إليها ما انتقل إليهم عن الصين وآسيا الوسطى.

[1] ثروت عكاشة، مصدر سابق، ص١٢.

[2] ومن هنا فإن تسمية الفن بالفن العربي الإسلامي تسمية خاطئة في رأينا. وللدقة، فإن علينا أن نطلق على هذا الفن "فن المسلمين" وليس "الفن الإسلامي". لأن الإسلام كان رسالة دينية وأخلاقية و لم يكن فيه رسالة فنية، ونسبة الفن إليه خاطئة. ولأن من أسسوا لهذا الفن لم يكن الإسلام كدين ولكنهم الشعوب الأخرى التي دخلت الإسلام وجاءت بأصول هذا الفن إلى الإسلام.

وكانت لهم مع هذا الموروث كله إبداعات جديدة كانت نتاج هذا المزج بين موروث ومبتكر"[1]. فشهدنا في العصرين الأموي والعباسي وما بعدهما تطوّر هذا الفن الذي كانت مظاهره وسماته على الوجه التالي:

١. ظهور البعد الروحي في هذا الفن من حيث التعبير عن الرسم بذاته.
٢. عدم مضاهاة الله في خلقه.
٣. عدم رسم أشكال الإنسان والحيوان باعتبارها خلق الله وحده، لا يشاركه في خلقها أحد[2].
٤. رؤية الأشياء والمشاهد من خلال عين الله المطلقة التي لا تحدها زاوية بصر ضيقة، وليس من خلال عين الإنسان ورؤاه الضيقة.
٥. كان النور في التصوير الإسلامي ليس نور الشمس ولكنه نور الله. وهو مصدر متغير، غير ثابت.
٦. ملء فراغات العمل الفني بعناصر تزويقية كثيفة.
٧. اتخاذ الشكل اللولبي **La Spirale** الدائري في رسم المنمنمات، وقد جاءت هذه الظاهرة للفن الإسلامي من الفن الفارسي الديني.

[1] ثروت عكاشة، مصدر سابق، ص٧٠.

[2] من الغريب والمدهش أن المصوّر العربي قد ركّز في صوره على تصوير النباتات والأشجار والإنسان.. الخ. وهذه أيضاً من خلق الله كما هو الإنسان والحيوان من خلق الله. فما معنى أن يشارك الفنان المصوّر الله في خلقه للنبات والأشجار ولا يشاركه في خلقه للإنسان والحيوان؟!

من ناحية يقول بعض المورخين بأن زوجات الرسول كن يتخذن أقمشة مزخرفة برسوم الإنسان والحيوان. كما أن القرآن ليس فيه من قريب أو بعيد ما ينصُّ على تحريم التصوير. وإنما كانت هناك أحاديث نبوية تمنع التصوير كقول الرسول "إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة هم المصوّرون"، وغيرها من الأحاديث التي يميل بعض مؤرخي الفن العربي إلى أنها أحاديث غير صحيحة. وإذا صحّت بعض مثل هذه الأحاديث فهي تشير إلى تصاوير ما ق. س وارتباطها بالوثنية. فقد تمّ نبذ الوثنية ونبذ كل ما يتعلق بها من فنون وثقافة. ولم يتمّ تحريم التصوير إلا من قبل الإمام النووي أحد أئمة الشافعية بمصر في العام ١٣٣٢م. ورغم تحريم تصوير الأشخاص إلا أن جدران الحمامات الإسلامية في العصور المختلفة ظلت تزدان بصور الأشخاص، كما تمّ في العهد العثماني تصوير السلاطين وحروبهم وحريمهم من قبل مصورين ورسامين إيطاليين.

أنظر: ثروت عكاشة، مصدر سابق، ص١٣، ١٤، ٢٨ .

وانظر: شاكر النابلسي، عصر الحكايا والرعايا، ص ٥٢٤ وما بعدها.

٨. تميّز فن التصوير الإسلامي بأنه فن حدسي يلتقي في منطلقه مع منطلق الفن المبدع[1].

٩. البعد عن تصوير الإنسان والميل إلى الزخرفة الخطية في الكتابة والخطوط الهندسية والتوريق المتشابك (الرقش) أو (الأرابيسك) والتلوين والتحوير.

١٠. عدم اللجوء إلى الإيهام وإغفال قواعد المنظور التي ترمز إلى العمق، وكذلك إغفال استخدام الظلال.

١١. الاعتماد على المناظير المتعددة وذلك باحتوائه للتفاصيل كافة، ثم جمعها في غير اتساق.

١٢. انقسام كل منمنمة إلى مجموعات تصويرية مستقلة تكاد تكون كل منها غنية بذاتها، وتكون اللوحة في مجموعها شكلاً متكاملاً.

١٣. عدم إهمال تفاصيل الأصل عند تصغير المنظر المكبَّر.

١٤. عدم تصوير الجانب المحوري من الحياة وتركيزه على تصوير الجانب الوجداني. وكان هدف التصوير الإسلامي التسلية لا الإثارة[2].

• وفي صدر الإسلام، تعطّلت الموسيقا وتعطّل الغناء إلى حين انتهاء عصر الخلفاء الراشدين. ومع بداية العصر الأموي وبداية الدولة السياسية المحضة وتدفق الثروات على الدولة الأموية وقيام طبقة الأغنياء الجدد الذين أثروا بفضل الفتوحات الإسلامية السريعة والمتلاحقة، بدأت الموسيقا والغناء العربية يزدهران شيئاً فشيئاً. وعادت الموسيقا إلى ما كانت عليه ق. س. ونلاحظ عموماً ملاحظة مهمة ولافتة للنظر، وهي أن بدء العصر الأموي كان امتداداً للفن والثقافة العربية التي كانت سائدة ق. س. كما أن ما تبعه من عصور لاحقة كالعصر العباسي والفاطمي والأيوبي والمملوكي والعثماني كانت جميعها امتداداً لعصر العرب ق. س في الفن والثقافة. ولم

[1] عفيف بهنسي، مصدر سابق، ص٣٥-٤٨.

[2] ثروت عكاشة، مصدر سابق، ٥٠، ٥١ .

يقطع هذا الامتداد إلا فترة نصف قرن تقريباً من بدء ظهور الإسلام حتى انتهاء العهد الراشدي (٦٠٩-٦٦١م) وهي فترة قصيرة جداً في عمر التاريخ، غير كافية لأن تُغيّر أو تُلغي الشعوب والأمم ثقافتها وفنونها، فيما لو علمنا أن فترة الانقطاع هذه لم تشمل العرب كلهم شمولاً تاماً وإنما شملت جزءاً منهم وهم سكان الجزيرة العربية الذين كانوا قريبين جداً من المؤسسة الدينية الإسلامية. في حين أن عرب اليمن وعرب بلاد الشام والعراق، كانوا لا يزالون يمارسون مختلف ألوان الثقافة العربية التي كانت سائدة ق. س من رسم وتصوير وشعر وموسيقا وغناء. بل إن سكان الجزيرة العربية أنفسهم كانوا يمارسون ألواناً من هذه الفنون كالموسيقا والغناء والشعر وخلاف ذلك حتى في مكة والمدينة وهما أكثر المناطق العربية تشدداً نحو الفن وأغراضه المختلفة. وهذه كله كان نتيجة لكثرة المال وضخامة الغنائم التي جاءت بها الفتوحات الإسلامية بحيث أصبح المال الإسلامي "يسع كل الناس" كما قال أثناءها عثمان بن عفان. فكانت فترة القطيعة الثقافية والفنية بين الإسلام وبين الثقافة والفن العربيين ق. س فترة قصيرة، لم يلبث الفن العربي والثقافة العربية أن التقطا أنفاسهما من جديد وبدأ كل منهما بالانطلاق وبأقوى مما كان عليه الحال ق. س. وكأن ما حصل للفن وللثقافة العربيين في عصر ما ق. س من قِبَل الإسلام كان عملية تقليم للأغصان أكثر منها عملية اجتثاث للجذور. فعادت شجرة الفن وشجرة الثقافة بعد هذا التقليم أقوى مما كانت عليه سابقاً، شأنها شأن دالية الكرمة المُقلّمة.

وهكذا نستطيع القول بأن الفن العربي والثقافة العربية ب. س وبدءاً من العصر الأموي لم تكن كلها جديدة وقادمة من الشعوب التي دخلت الإسلام ومن الرقيق والسبي الهائل الذي ملأ مكة والمدينة بدءاً من عهد عمر بن الخطاب وبعد فتح بلاد الشام، بقدر ما كانت امتداداً للفن والثقافة العربية ق. س أيضاً.

فالشعر في صدر الإسلام ظل موجوداً، وإن كان بعضه قد وجّه وجهة أيديولوجية، وتمّ تجنيده وتكريسه للدفاع عن الإسلام والتغنّي به. ولكن جانباً من هذا الشعر - وخاصة الغزلي منه على أيدي عمر بن أبي ربيعة وابن قيس الرقيات وغيرهما - قد تطور، وتطورت معه الموسيقا والغناء. ولا شك أن الجواري والقيان من السبي الذين بدأوا يتوافدون على مكة والمدينة بعد فتح بلاد الشام والعراق ومصر، قد أسهموا مساهمة كبيرة في إبقاء شعلتي الموسيقا والغناء مضيئتين، وإبقاء قيثارتي هذين الفنيين صداحتين. "فقد اكتظت المدينة في عهد عثمان بن عفان بجماهير الأسرى التي بدأت تتعرب، كما اكتظت بالكنوز والأموال العظيمة. فقد أصبحت المعيشة الفخمة مألوفة لا في العراق وسوريا، بل أيضاً في المدينة نفسها، وأخذت المدينة تتحضر بألوان الحضارة التي رآها العرب في الإمبراطورية البيزنطية والفارسية. وأخذت القصور في المدينة تكتظ بالمغنين الذين جلبهم أهل المدينة. فكل شخص كان يأتي لنفسه بمغنٍ أو مغنيّة. ولم تلبث مكة أن عُنيت بالغناء، وأصبحت تنافس المدينة فيه"[1].

ولو لم يظهر الإسلام وبقي العرب وثنيين، لما واجهت الموسيقا والغناء فترة انقطاع واضطهاد وإنكار كما واجهتا خلال نصف قرن أعقب ظهور الإسلام. ولكن تبقى هنالك حقيقة قائمة وهي أن الموسيقا والغناء العربيين لم يواجها انقطاعاً واضطهاداً وإنكاراً شديداً وشاملاً، وظلا منتعشين في ظل الرخاء والوفرة المالية وكثرة العازفين والمغنين بعد عهد عمر بن الخطاب. ولو لم يظهر الإسلام لما استطاعت الموسيقا والغناء في العصر الأموي وما تبعه من عصور أن يزدهرا هذا الازدهار الذي وُصف في العصر الأموي بأنه كان عظيماً[2].

*

[1] شوقي ضيف، الشعر والغناء في المدينة ومكة لعصر بني أمية، ص٤٥.

[2] أيضاً، ص٤٦.

أما من الناحية العلمية فقد كان للعرب ق. س علمهم، وإن كان هذا العلم متواضعاً قياساً لعلم اليونان والرومان والفرس والهنود. ولو بقي العرب وثنيين و لم يظهر الإسلام، فمن المتوقع أن يكون علم العرب في الواقع المضاد على الوجه التالي:

- سبق وقلنا أن العرب ق. س قد عرفوا الطب والتطبيب، وبرز منهم أطباء. وكان العرب – لو بقوا وثنيين – سيستمروا في معرفة المزيد من علم الطب والتطبيب نتيجة لاختلاطهم بالشعوب الأخرى عن طريق التجارة الواسعة التي كانوا يمارسوها ق. س. ولو لم يظهر الإسلام لما نقص العرب جانب من جوانب هذا العلم، لأن القرآن لم يكن كتاب طب وتطبيب بقدر ما كان كتاب هداية وأخلاق. و لم يكن في الأحاديث النبوية الجديد المستحدث فيما يتعلق بالصحة والجسم والعناية به، حيث لم يسبق للنبي أن درس الطب أو مارس التطبيب. وكل ما جاء في الأحاديث النبوية عن ضرورة رعاية الصحة إنما كان موجوداً أصلاً في التراث العربي الطبي ق. س والذي سمعه وعرفه الرسول وردده ب. س. ومثال ذلك حديث الرسول الشهير عن الحمية وقوله: "المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء". وهذا الحديث النبوي سبق وقاله حرفياً طبيب العرب المشهور ق. س الحارث بن كلدة[1]. وخلاف ذلك من الأحاديث الأخرى المتعلقة بالعناية بالصحة، والتي كانت أصلاً جزءاً من التراث العلمي والطبي العربي ق. س.

- وعلمنا أن العرب ق. س قد عرفوا جانباً من علم الفلك والأنواء وقد اكتسبوا هذه المعرفة من صلاتهم باليونانيين والبيزنطيين. كما أن سفرهم للتجارة والترحال براً وبحراً اضطرهم لمعرفة مستقبل الطقس والحالات الجوية. ولو بقي العرب وثنيين لطوروا هذا العلم لحاجة تجارتهم المزدهرة آنذاك، والتي كانت ستزدهر أكثر فأكثر لو أن العرب المسلمين لم يُهملوا التجارة و لم يلتفتوا إلى الفتوحات العسكرية بعد ظهور الإسلام. إلا أن ظهور الإسلام لم

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٨، ص٨٣.

يكن عائقاً أمام العرب لكي يطوروا هذا العلم في حضارتهم فيما بعد، مع بقاء بعض التحفظات الدينية الإسلامية على هذا العلم[1]، ومنها أن هذا العلم يُعنى باستكشاف الغيب والتنبؤ به، في حين أن الله وحده في الأدبيات الإسلامية هو عالم الغيب، لقول القرآن ﴿إني أعلم غيب السموات والأرض﴾[2]، ﴿وما كان الله ليطلعكم على الغيب﴾[3]، ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾[4].

▪ ولو بقي العرب وثنيين لاستمر تطور الهندسة لديهم لارتباطها بالزراعة وفتح قنوات الري وإنشاء المصاطب الزراعية، وفتح الطرقات المدنية والتجارية الجديدة. ومع ظهور الإسلام وانشغال العرب بالفتوحات أُهملت الزراعة إلى حد كبير والى وقت قصير أيضاً رغم أن الرسول كان يحثُّ على الاهتمام بالزراعة وكانت له اهتمامات زراعية ولكنها كانت غير موفقة[5]. كما أن طرد اليهود من المدينة في عهد الرسول قد أثر في تقليص الإنتاج الزراعي، وهم الذين كانوا يقومون بعبء الزراعة الأكبر في المدينة ونواحيها. ولكن الزراعة العربية عادت وانتشت ثانية بفضل الأعداد الهائلة من الرقيق الذي جلبته الفتوحات الإسلامية إلى الجزيرة العربية، وبفضل أموال هذه الفتوحات الطائلة والإقطاعيات من الأراضي الشاسعة التي اقطعها الرسول ومن بعده الخلفاء الراشدون للصحابة والتابعين وأهل البيت.

[1] أدت هذه التحفظات إلى عدم ارتقاء هذا العلم ارتقاءً كبيراً. ونذكر على سبيل المثال أن حملة نابليون على مصر كانت قد بنت من بين ما بنت الكثير من معالم الحضارة الحديثة برجاً فلكياً متقدماً علمياً. وعندما رحل نابليون عن مصر هدم شيوخ الأزهر هذا البرج، واعتبروه عملاً من رجس الشيطان، حيث أن الله وحده هو عالم الغيب.

[2] سورة **البقرة**، الآية ٣٣.

[3] سورة **آل عمران**، الآية ١٧٩.

[4] سورة **الأنعام**، الآية ٥٩.

[5] تشير هنا إلى نصائح الرسول الزراعية لمزارعي النخيل في المدينة عندما أشار عليهم بمعالجة النخيل ففعلوا، وكانت نتيجة ذلك أن النخيل لم يحمل ثمراً في السنة التي تلت ذلك.. الخ.

ولكن ماذا كان سينقص الثقافة العربية فيما لو لم يظهر الإسلام، وبقي العرب وثنيين؟

لا شك أن العلوم الدينية الإسلامية قد ساهمت بجزء لا بأس به في الثقافة العربية بعد الإسلام. بل إن بعض هذه العلوم في بعض العصور أصبحت هي العلامة البارزة والظاهرة الواضحة في الثقافة العربية. وهي لا تزال حتى الآن في بعض دول الخليج ومصر تحتل مكان الصدارة في الثقافة العربية، ولها مؤسساتها التعليمية الكبيرة ذات السلطة السياسية المُهابة. ومن هذه العلوم:

١. علم أصول الدين. وهو العلم الذي يسعى إلى إثبات العقيدة الدينية عن طريق الدليل اليقيني العقلي البرهاني، ويسعى إلى تأسيس النظر. وقد تفرّع عن هذا العلم علوم مختلفة منها:

- علم الكلام الذي يتخذ من القرآن موضوعاً له.
- علم العقائد الإسلامية الذي يقوم بشرح العقائد الإسلامية.
- علم التوحيد الذي يعتبر التوحيد العقيدة الرئيسية.
- علم الذات والصفات الذي يعتبر الذات والصفات مسألة أولى.
- العقل والنقل أو السمع والعقل. والذي يبحث في هل يكون العقل أساس النقل، أم أن النقل أساس العقل؟

٢. علم أصول الفقه. وهو العلم الذي يستنبط الأحكام الشرعية من أدلتها، ويسعى إلى تأسيس العمل.

٣. علوم القرآن وتشمل تفسير القرآن. وقد انقسم تفسير القرآن إلى عدة أقسام منها: التفسير المأثور، والتفسير بالرأي أو بالعقل، والتفسير الإشاري، والتفسير العلمي.

٤. علوم الحديث، وتشمل تصنيف الحديث إلى موضوعاته، وفرز الأحاديث الصحيحة عن الأحاديث الموضوعة، كما تشمل سيرة حفظة الحديث ورواته، وأهم كتب الصحاح.

٥. علم الفقه الإسلامي الذي يعني معرفة أحكام الدين من تكليف وندب وكراهية وإباحة. وأحكام هذه مستقاة من الكتاب والسُنَّة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة.

٦. الفلسفة الإسلامية[1] التي أقامت دعائمها الفرق الإسلامية المختلفة كالشيعة والخوارج والمعتزلة والصوفية والمرجئة وخلاف ذلك. وبرز فيها فلاسفة عظام كابن سينا (علم المنطق) وابن باجة (علم الإنسان) وابن رشد (مشكلة العقل والنقل) والفارابي (العلم الإلهي والعلم المدني) والكندي (الميتافيزيقيا) وغيرهم.

❀

[1] نشأت هذه الفلسفة في القرن الثامن الميلادي بعد أن بدأ العرب والسريان يترجمون التراث الإغريقي، وكان ذلك بفضل الفتوحات الإسلامية. ولو لم يظهر الإسلام ولم تتم الفتوحات الإسلامية، لتمّ التعرّف على هذا التراث وترجمته من خلال اختلاط العرب بالأمم الأخرى عن طريق التجارة أو عن طريق اعتناق المسيحية مثلاً.

السيناريو الثاني

أن يصبح العرب حنفاء

علمنا وأدركنا في الفصل الأول من هذا الكتاب القواسم المشتركة التي كانت بين الإسلام الحنيفي والإسلام القرشي. وبيّنا كيف أنه لو لم يظهر الإسلام القرشي لظهر الإسلام الحنيفي فيما لو توفرت له عوامل تاريخية معينة تساعده على الظهور كما ساعدت هذه العوامل الإسلام القرشي. كما وضّحنا أن الإسلام عندما ظهر كانت الوثنية تلفظ أنفاسها الأخيرة وأن التوقيت التاريخي لظهور الإسلام كان توقيتاً مُحكَماً حيث كان المسرح العربي سياسياً واجتماعياً واقتصادياً ودينياً مهيئاً لظهور ديانة توحيدية، سواء جاءت في قالب الإسلام الحنيفي أو في قالب الإسلام القرشي القائم الآن.

ومن خلال ذلك يتبين لنا في هذا السيناريو أن العرب لو اعتنقوا الإسلام الحنيفي لكان شأن الشعر والنثر والموسيقا والغناء والتصوير والنحت وخلاف ذلك من الفنون الأخرى هو شأنها في عهد الإسلام القرشي، ولكان حالها هو الحال نفسه في عهد هذا الإسلام.

أما العلوم من فلك ومعرفة بالأنواء وهندسة وخلاف ذلك، فكان حالها أيضاً كما هو في ظل الإسلام القرشي.

وعلينا أن نلفت النظر إلى أن خضوع الأدب والفن العربيين ق. س للشروط الأخلاقية والدينية الإسلامية القرشية، سيكون هو نفس الأدب والفن الخاضع لمثل هذه الشروط في حالة سيادة الإسلام الحنيفي، شرط ارتباط الإسلام الحنيفي بشروط تاريخية كثيرة أهمها:

١. أن يكون نبي الإسلام الحنيفي قرشياً، حيث الزعامة السياسية والدينية والتجارية في ذلك الوقت كانت لقريش. ومن هنا لم يكن ذاك الأثر الكبير للحنيفية عندما ادّعى رحمان اليمامة مُسيلمة (حبيب بن ثمامة) النبوة ودعا إلى الحنيفية التي هي جوهر الإسلام القرشي.

٢. أن يأتي الإسلام الحنيفي برسول يكون له الموهبة البلاغية والسياسية والقيادية التي كانت لدى الرسول محمد.

٣. أن يأتي الإسلام الحنيفي بكتاب مماثل للقرآن يكون هو المرجعية اللغوية والنحوية للغة العربية، بدلاً عن الشعر الذي كان هو هذه المرجعية.

٤. أن يأتي الإسلام الحنيفي بكتاب مماثل للقرآن يكون هو المرجعية التاريخية للعرب، بدلاً عن الشعر الذي كان هو هذه المرجعية.

٥. أن يأتي الإسلام الحنيفي بكتاب بليغ فيه الكثير من سحر البيان، مماثل للقرآن، بحيث ينتزع من الشعر سلطته السياسية والإعلامية والبلاغية.

٦. أن يمارس الدين الإسلامي الحنيفي الممارسات نفسها التي قام بها الدين الإسلامي القرشي من حيث طمس ومحو ودثر كل أثر ثقافي وفني مخالف للعقيدة والدين الجديد. ذلك أن الثقافة وخاصة الشعر منها ق. س كانت

خطراً على الدين الجديد أكثر من الأصنام نفسها. بل اعتُبر الشعر ق. س أقوى من الأصنام نفسها وأشد تأثيراً في النفوس، وبلغ مبلغاً عظيماً دفع مؤرخاً كالمرزباني إلى تخصيص كتاب (الفهرست) في أكثر من خمسة آلاف صفحة في بيان طوائف الشعراء ق. س وأديانهم ومذاهبهم. ومن هنا جاءت محاربة هذا الشعر، وجاء طمسه ومحوه ودثره، بل وانتحاله المشكوك فيه فيما بعد، رغم أن بعض المؤرخين يقولون ان "جو الشرك في مدونات الشعر الجاهلي كان وبكل بساطة غائباً"[1].

٧. أن يقف شعراء قريش وباقي القبائل الأخرى الموقف نفسه الذي وقفوه ضد الإسلام القرشي بحيث يلعن الإسلام الحنيفي الشعراء كما لعنهم الإسلام القرشي ويقف هذا الموقف المضاد والمعادي للشعر على النحو الذي كان عليه في صدر الإسلام.

٨. أن يكون لدى الإسلام الحنيفي تطلعات وطموحات سياسية ومالية بحيث يعِد أصحابه بممالك كسرى وقيصر وكنوزهما. وبحيث يصبح العرب أغنياء وأثرياء يستطيعون اقتناء الجواري والقيان من السبي الحربي، وحيث تختلط الشعوب ببعضها وتزدهر نتيجة لذلك الموسيقا والغناء، كما تمّ ذلك بعد عهد عمر بن الخطاب.

٩. أن يلغي الإسلام الحنيفي - كما ألغى الإسلام القرشي - كل ما سبقه من ثقافة عربية، ويعتبر تاريخ ظهور الإسلام هو بدء التاريخ السياسي والاجتماعي والثقافي للأمة العربية.

١٠. أن يرث الإسلام الحنيفي متعصبون على شاكلة المتعصبين الذين ورثوا الإسلام القرشي، بحيث يحولوا دون ازدهار الموسيقا والغناء والنحت

[1] د. س مرجليوث، **أصول الشعر العربي**، ص٧١.

والتصوير وخلاف ذلك من الفنون التشكيلية الأخرى بحجة أنها تُعيد إلى الأذهان سيرة الجاهلية الأولى.



السيناريو الثالث

أن يصبح العرب يهوداً أو نصارى

علمنا في الفصل الأول من هذا البحث كيف أن العرب لو يظهر الإسلام الحنيفي أو الإسلام القرشي ولو أراد العرب أن يتخذوا لهم ديناً توحيداً، فلن يكون أمامهم غير المسيحية ديناً يرضون به. أما الدين اليهودي فقد كان مستبعداً عن أن يعتنقه العرب للأسباب التي سبق وذكرناها، إضافة إلى أن الدين اليهودي كان طوال تاريخه ديناً لليهود بالولادة وليس ديناً لمن هو دون ذلك. وبمعنى آخر فقد كان الدين اليهودي ديناً عرقياً أكثر منه عقيدة للناس كافة لليهود وغير اليهود ممن شاء أن يعتنقه. ومن هنا لم يكترث اليهود – كما قرأنا – في الجزيرة العربية بالتبشير بالدين اليهودي، و لم يدخل الدين اليهودي من العرب غير اليهود إلا قلة قليلة ربما كان لأسباب سياسية أو اقتصادية أو ثقافية، أو خلاف ذلك. ومن هنا فإن الخيار الديني التوحيدي أمام العرب لن يكون غير المسيحية كما سبق وقلنا.

فلو لم يظهر الإسلام الحنيفي أو الإسلام القرشي واعتنق العرب المسيحية، فسوف يكون ذلك مؤشراً لعدة عوامل ومظاهر ثقافية من أبرزها على – سبيل مثال لا

الحصر – عدم حرق مكتبة الإسكندرية التاريخية العظيمة، والتي بحرقها فقدت الإنسانية أهم تراث ثقافي إنساني. فقد اتُهم عمرو بن العاص بحرق هذه المكتبة عندما فتح مصر وأنه استشار الخليفة عمر بن الخطاب في حرقها موضحاً أن في هذه المكتبة من الكتب ما يخالف العقيدة الإسلامية، وأن الإسلام يجبُّ ما قبله، وأن لا فكر ولا ثقافة قبل الإسلام. وقد نفى كثير من المؤرخين حرق عمرو بن العاص هذه المكتبة العظيمة ولكن مؤرخين آخرين أقروا حقيقة حرق ابن العاص هذه المكتبة كعبد اللطيف البغدادي وابن القفطي وأبي الفرج اللطي وغيرهم. وقد برر هؤلاء حرق ابن العاص لهذه المكتبة بالمبررات التالية:

١. رغبة المسلمين الشديدة في محو كل كتاب، والإبقاء فقط على القرآن والسُنَّة كمصدرين وحيدين للمعرفة الإنسانية.

٢. إن حرق الكتب والمكتبات أصبحت سُنّة لدى المسلمين للبلاد التي يفتحوها. وقد سبق لهم أن أحرقوا المكتبات الفارسية عند فتح العراق وبلاد فارس كما ذكر حاجي خليفة في كتابه "كشف الظنون"[1].

٣. أن الغزو العسكري والفتح الإسلامي لا بُدَّ أن يتبعهما غزو ثقافي وإلغاء لثقافة الآخر لكي يتمكن الفتح جيداً من الأرض التي يقف عليها. ومن علامات ومظاهر الغزو الثقافي الحقيقي تدمير كل ثقافة قائمة وتدمير رموزها من كتب ومكتبات وكتّاب. واعتبار أن الثقافة التي يحملها هذا الفتح معه هي الثقافة الأولى والأخيرة والقويمة التي تحقق خير الإنسان، فيما لو اعتبرنا أن الفتح الإسلامي كان يحمل رسالة ثقافية واضحة يريد أن يبلغها لسكان البلاد المفتوحة.

*

[1] حسن إبراهيم، **تاريخ الإسلام السياسي**، ج١، ص٢٤٦.

من ناحية أخرى، فلو لم يظهر الإسلام الحنيفي أو الإسلام القرشي، واعتنق العرب المسيحية في القرن السابع الميلادي، فكيف سيكون حال الثقافة العربية تبعاً لذلك؟

في ظننا أن مظاهر الثقافة العربية ستكون في هذا الواقع المضاد على النحو التالي:

- سوف تكون المسيحية أكثر مرونة وتسامحاً من الإسلام نحو ممارسة وتطور الفنون التشكيلية بشكل عام، كما كان عليه الحال في العصر البيزنطي المسيحي قبل ظهور الإسلام. حيث أن المسيحية لم تكن تخشى الجاهلية كما كان يخشاها الإسلام. "ويبدو أن الكنيسة الشرقية لم تكن تعترض وقتئذ على نسخ الآداب الوثنية. وقد ظلت مدرسة القسطنطينية تنقل بأمانة روائع الأدب القديم حتى آخر عهد الإمبراطورية المسيحية، رغم احتجاج عدد قليل من القديسين"[1]. ولا كانت المسيحية ذات حساسية دينية سلبية تجاه الوثنية وعبادة الأصنام كما كان عليه الحال في الإسلام، والتي اضطرت الإسلام لمحاربة التصوير ومنع إقامة التماثيل وتحريم ممارسة النحت وتصوير الأشخاص والحيوان لعلاقة هذه الفنون بالوثنية. ذلك أن المسيحية قد قامت منذ البدء على استعمال كافة الفنون من موسيقا وغناء وإنشاد ونحت وتصوير ورسم وعمارة وتزويق وخلاف ذلك من الفنون الأخرى لخدمة الدين وترويجه. واستطاعت توظيف هذه الفنون لنشر الدين المسيحي. فالحضارة البيزنطية التي كانت قائمة في بلاد الشام في القرن السابع الميلادي عندما ظهر الإسلام كانت تتمتع بهذه الصفات. فقد كانت هذه الحضارة ذات مستوى علمي كبير بحيث عُرفت الجامعات العلمية في الإمبراطورية البيزنطية. وكانت هذه الجامعات في القرن السابع الميلادي تقوم بتدريس الطب والكيمياء والفلسفة والأدب والبلاغة. كما بلغ الفن البيزنطي في ذلك

[1] ول ديورانت، مصدر سابق، ج١٢، ص٢٥١.

الزمان شأواً كبيراً ولعل كنيسة "أيا صوفيا" المشهورة في القسطنطينية خـير شاهد على تفوق فن العمارة وفن الرسم وفن الزخـرف وفـن النحـت وخلاف ذلك من الفنون الأخرى في العصر البيزنطي. وهذا الفن البيزنطي العظيم تمّ توظيفه كاملاً لخدمة الدين المسيحي. "فقد عمل هذا الفن على نشـر العقائد المسيحية وإظهار مجد الدولة. فأخذ يقصُّ على الثياب والقماش المزركـش وفي نقوش الفسيفساء ورسوم الجدران حياة المسـيح وأحـزان مـريم وأعمـال الرسـل والشهداء"[1].

• وفي ظننا أن اللغة العربية في حال اعتناق العرب للمسيحية لن تنتشر هـذا الانتشار الذي هي عليه الآن. فلا شك أن الإسلام الذي جاء بلسان عـربي قد ساهم إلى حد كبير في انتشار اللغة العربية خارج الجزيرة العربية. ولولا الإسلام لظلت اللغة العربية محصورة في الجزيرة العربية فقـط. فبفضـل الإسلام وبفضل الفتوحات الإسلامية تمّ للغة العربيـة هذا الانتشار الواسع في العراق وبلاد الشام ومصر وشمال إفريقيا. "فلما انساح العـرب في العـالم سراعاً رافقتهم لغتهم حيثما حلوا، وصارعت اللغة العربية اللغات الحية، ولم يكـد يمضي قرنان حتى صارت العربية هي اللغة الأدبية والعلمية والرسميـة للشـعوب الـتي خضعت لحكم العرب، واعتنق أكثر سكانها الإسلام. ومعنى ذلك أن اللغـة العربيـة صارت اللغة الأدبية المشتركة للشعوب التي دانت للحكم العربي من العراق شـرقاً إلى مراكش غرباً، ومن سوريا شمالاً إلى السودان جنوباً"[2]. ولو لم يظـهر الإسـلام لظلت اللغة القبطية في مصر – فيما نظن – هي السائدة الآن، ولظلـت اللغة السريانية والرومانية في بلاد الشام والفارسية في العراق والبربريـة في شمال إفريقيا. ولتمَّت وقامت نتيجة لذلك حقائق ثقافية جديـدة غير الـتي هي عليه الآن في هذه البلدان.

[1] ول ديورانت، مصدر سابق، ج١٢، ص٢٥٩.

[2] محمد الحوفي، سلسلة الشعر العربي.. وحدة اللغة والوطن، ص١٨.

▪ ومن الناحية الأدبية سوف يكون وضع الشعر العربي مخالفاً لما كان عليه مع ظهور الإسلام وبعد هذا الظهور. وسوف تكون المظاهر الفنية التالية مصاحبة للشعر العربي فيما لو اعتنق العرب المسيحية كدين توحيدي:

- لن يُشغل الشعر العربي بمعارك أيديولوجية كما انشغل في صدر الإسلام وكان ضحيته عشرات الشعراء الذين قضوا قتلاً نتيجة لمهاجمتهم للرسول وللإسلام.

- لن يُنكَر على العرب الشعر إلى الحد الذي وصل معه في صدر الإسلام. والى الحد الذي قيل بأن الرسول لم يكن مطّلعاً على الشعر أو عارفاً به[1]. في حين أن قريشاً كانت تعرف الشعر تمام المعرفة، وتفرّق بين الشعر والنثر. ومن قال أن قريشاً كانت تجهل الفرق بين الشعر وغير الشعر من جنس الكلام إلى حد أنها حسبت القرآن شعراً، فذلك غير صحيح، لأن قريشاً كانت تُقيم في كل سنة أسواقاً ثقافية وتستمع إلى الشعر وتُعلّقه على جدران الكعبة وتنشده وتتداوله فيما بينها. ومجتمع كهذا لا يمكن أن يُرمى بجهله بالشعر، وأن من بين أفراده مَنْ لم يكن مطّلعاً على الشعر أو عارفاً بأسراره أو مميزاً لجنسه عن بقية الأجناس الأدبية الأخرى، سيما الرسول نفس الذي كانت معجزته معجزة ثقافية بالدرجة الأولى وهي كتاب القرآن.

- وفي ظننا أن موجة الانتحال الخطيرة التي اجتازت الشعر العربي بعد الإسلام لأسباب دينية وأسباب سياسية لم يكن مُقدَّراً لها أن تحصل فيما لو لم يظهر الإسلام ويضطر المسلمون – لصالح الإسلام – إلى انتحال

[1] د. س. مرجليوث، مصدر سابق، ص٥٤.
ويقول أبو الفرج الأصفهاني أن الرسول أفصح بأنه جاهل تماماً بفن الشعر.
أنظر: **الأغاني**، ج١٣، ص ٦٤.

شعر كثير قيل أنه قيل ق. س، يبشر بظهور الإسلام[1] و "يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش"[2]، كما يضطر الأمويين لأن ينتحلوا شعراً قيل أنه قيل ق. س، ويعزز من العصبية العربية والعصبية القرشية على وجه الخصوص لتثبيت مُلك بني أمية. رغم أن قصة الانتحال هذه التي قال بها المستشرق مرجليوث ورددها طه حسين فيما بعد، لم تكن ذات بال علمي كبير فيما لو علمنا أن من يدعي انتحال هذا الشعر يقول بأن كثيراً من الشعر الذي يقال أنه قيل ق. س هو في حقيقته شعر قيل ب. س. وهم يستندون إلى هذا بأن مثل هذا الشعر يبدأ بالغزل، ولهذا يقول القرآن ﴿والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم ترَ أنهم في كل وادٍ يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾[3] ولكن قول القرآن هذا لا يعني بتاتاً أن هذا الشعر كان كله يبدأ بالغزل.

- وفي ظننا أن شعر الغزل سيزدهر أكثر مما ازدهر في صدر الإسلام وما بعد ذلك، وذلك نتيجة لمساحة الحرية الاجتماعية التي كانت تتيحها المسيحية آنذاك، والتي كانت ستساعد شعر الغزل على الازدهار والارتقاء في جو الحرية الاجتماعية آنذاك. ونتيجة كذلك لما كانت تحتويه خزانة الشعر في عهد الإمبراطورية البيزنطية من مأثورات شعرية غزلية غزيرة ومهمة. "حيث كان رجال الحاشية البيزنطية هم الذين وضعوا آخر ما تحتويه السجلات اليونانية القديمة من قصائد غزلية جميلة، كتبت بالأوزان والروح القديمة وبعبارات تشير إلى الآلهة

[1] لقد قدم الذين قالوا بنظرية انتحال الشعر الجاهلي – ومنهم طه حسين – خدمة كبيرة وجليلة للدين الإسلامي – ربما من حيث أنهم لا يعلمون، ورغم أن المؤسسات الدينية الإسلامية وقفت ضدهم وحاربتهم ومنعت كتبهم التي قالت ذلك – وهو أنهم بتأكيدهم هذا الانتحال أبعدوا الفكر عن كون القرآن موضوع من قبل الرسول ومتأثر بالشعر الجاهلي الذي قيل قبل قول القرآن وخاصة شعر زيد بن نفيل وأمية بن أبي الصلت وعبيد بن الأبرص وعنترة العبسي كما قال بعض المستشرقين. حيث أثبت هؤلاء القائلون بنظرية الانتحال أن هذا الشعر جاء بعد قول القرآن وليس قبله.

أنظر: طه حسين، مصدر سابق، ص١٤٢.

[2] أيضاً، ص١٣٥.

[3] سورة الشعراء، الآية ٢٢٤-٢٢٦.

الوثنية"[1]. في حين أن الإسلام بالمقابل ألغى كل ثقافة سابقة عليه. واعتبر أن لا تاريخ للثقافة العربية قبله، وأن تاريخ الثقافة العربية يبدأ منذ ظهور الإسلام. وأن الإسلام يَجُبُّ ما قبله.

- وفي ظننا أن شعر المديح والهجاء سيكون أقل مما كان عليه في صدر الإسلام وما بعد ذلك، لأن النزاع السياسي الذي قام بين العلويين والأمويين وبين السُّنَّة والشيعة وبين مختلف الفرق الدينية الأخرى التي نشأت نتيجة لاختلاف علي بن أبي طالب مع معاوية بن أبي سفيان لن يكون قائماً في ظل المسيحية. وأن المسيحية وإن كانت هي الأخرى فرقاً وشيع ومذاهب مختلفة، إلا أن الشعر لم يتدخل ولم يتبنَ هذه الفرق والشيع والمذاهب، ولم يُكرِّس الشعر لخدمة أفكارها المختلفة كم تمَّ في الإسلام وفرقه وشيعه ومذاهبه.

- وفي ظننا أن الشعر العربي سيكون أكثر خيالاً وأغزر صوراً نتيجة لاستخدام المسيحية الفن التشكيلي استخداماً مكثفاً لأغراضها الدينية، وتصوير صلب المسيح ومأساة تعذيبه وتاريخ الديانة المسيحية بكل الوسائل الفنية المرئية والمسموعة والمقروءة.

- وفي ظننا أن الشعر العربي سيكون غنياً بموضوعات أكثر من الموضوعات التي كان عليها في صدر الإسلام وما بعد ذلك. فلن يقتصر الشعر العربي على موضوعات الغزل والمديح والهجاء والرثاء والحماسة والوصف، ولكنه سيكون أكثر غزارة في الناحية الفلسفية والميتافيزيقية. ورغم أن الكنيسة ستكون هي المسيطرة على الحياة الثقافية كما كانت بالفعل، إلا أن الشعر لارتباطه بالموسيقا وارتباطه بالغناء والإنشاد الديني الذي كانت تدعمه وتشجعه الكنيسة، سوف يمنح حرية خاصة لكي ينطلق في مجالات رحبة.

[1] ول ديورانت، مصدر سابق، ص٢٥١.

- وفي ظننا أن الشعر العربي سيكون أكثر تنوعاً في الشكل مما كان عليه في صدر الإسلام وما بعد ذلك. فسوف تنشأ لدينا الملحمة الشعرية على غرار الملاحم الشعرية الإغريقية، مستمدة من آلام المسيح ودراما موته وخلاف ذلك. كما ستنشأ لدينا الأناشيد الدينية عن حياة المسيح وآلامه. فمن الجدير بالذكر أن التأثير الأدبي اليوناني كان ضعيفاً جداً في الشعر العربي. "فإنا نرى أن الشعر العربي في العصر الأموي ظل حافظاً لكيانه؛ يترسَّمُ الطريق الذي خطَّه له الشعر الجاهلي في بحوره. وأن العرب كانوا في الجاهلية مقصرين في شعر الملاحم وفي الشعر التمثيلي. وظلوا كذلك حتى في العصر العباسي"[1].

- وفي ظننا أن الشعر العربي سيكون أكثر ثراءً بالأساطير والرموز المسيحية الكثيرة التي حفل بها التاريخ الديني المسيحي، والتي كثُر استعمالها في الشعر العربي المعاصر كعنصر من عناصر الحداثة الشعرية، مما أثار ويثير نقمة وحفيظة النقاد الأدبيين المسلمين المتشددين والمؤسسة الدينية التي تتهم مثل هؤلاء الشعراء بالكفر والزندقة[2].

- وفي ظننا أن الشعر العربي سيكون أكثر غزارة بشكل عام، وسنملك شعراء أكثر مما ملكنا في صدر الإسلام وما بعد ذلك، سيما وأن المسيحية كان تستخدم الشعر والغناء والموسيقا والإنشاد لتثبيت ونشر العقيدة المسيحية، ودعوة الآخرين لاعتناقها. ونحن نعلم تماماً – مثلا – فضل الكنيسة على الموسيقا الغربية الكلاسيكية بشكل عام.

[1] أحمد أمين، مصدر سابق، ص١٦٢.

[2] أنظر: عوض القرني، **الحداثة في ميزان الإسلام**. والذي اتهم فيه شعراء الحداثة الذين يستخدمون الرموز المسيحية بالكفر والزندقة.

- وفي ظننا، أن الشعر العربي في القرون الأولى الميلادية وحتى القرن السابع الميلادي سوف يُؤرّخ له ويُحفظ ولا يضيع أو يُمحى أو يزوّر كما تمّ ذلك في صدر الإسلام وما بعد ذلك. حيث كان التاريخ الأدبي مزدهراً في هذه الفترة في الإمبراطورية البيزنطية، وكان التدوين معروفاً ومعمولاً به. "فكان أهم ما كُتب من أدب ذلك العصر هو ما كتبه المؤرخون. فقد كتب أونابيوس السرديسي تاريخاً عاماً لذلك العصر وترجم لثلاث وعشرين من السوفسطائيين ورجال الأفلاطونية الحديثة. كما ألّف سوزموس في العام ٤٥٧م تاريخ الإمبراطورية البيزنطية"[1]. ومن المؤكد أن تاريخ الأدب سيكون ضمن هذا التاريخ. ولو اعتنق العرب المسيحية في ذلك الوقت لدخل الأدب الجاهلي شعره ونثره ضمن هذا التاريخ.

ومن الناحية الأدبية كذلك، سيكون للنثر العربي مكانة مختلفة عما كان عليها في صدر الإسلام وما بعد ذلك. وستكون أهم مظاهر النثر العربي المظاهر التالية:

- سوف يُعنى العرب منذ بداية القرن السابع الميلادي باللغتين اليونانية واللاتينية. ولن ينتظروا قرنين آخرين من الزمان أو أكثر حتى يأتي خليفة كالمأمون لكي ينقل التراث الفكري الإغريقي إلى اللغة العربية لأسباب سياسية معروفة في ذلك الوقت[2]. ولو انتفت هذه الأسباب السياسية فربما لن نعرف عن فكر وفلسفة الإغريق شيئاً.

[1] ول ديورانت، مصدر سابق، ص٢٥٢، ٢٥٣.

[2] يقول محمد الجابري بأن حركة الترجمة التي تمّت أيام الخليفة المأمون لم تكن حركة ثقافية نزيهة، بقدر ما كان المأمون يسعى من ورائها إلى تحقيق أغراض سياسية بحتة منها أنه اتجه لمقاومة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي وهما من طبيعة واحدة، يريدان تأسيس معارضة للعباسيين بسلاح لا يملكه العباسيون وهو سلاح العقل. ولم يكن لدى العباسيين غير سلاح العقل الكوني الخصم التاريخي للعقل الشيعي.

أنظر: محمد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٢٣٠، ٢٣١.

- سوف يُعنى العرب كثيراً باللغات وتعلمها كالسريانية واليونانية. وسوف تدخل اللغة العربية مفردات جديدة وتراكيب جديدة. فقبل الإسلام تم إدخال ألفاظ وتراكيب لم تكن تعرفها العرب من قبل. "فهم يذكرون أن أمية بن أبي الصلت – وكان نصرانياً – علّم العرب قول [باسمك اللهم]. وكان قس بن ساعدة – وهو نصراني أيضاً – أول من قال [أما بعد]. كما كان أمية ابن أبي الصلت يستعمل في شعره ألفاظاً مجهولة لا تعرفها العرب وكان يأخذها من الكتب القديمة"[1].

- وسوف يُعنى العرب أكثر بالخطابة نتيجة لاتصالهم بالثقافة اليونانية التي كانت فيها الخطابة من أنشطة الفكر والثقافة ومن أبرز ألوان النثر الأدبي. وسوف تشمل خطابة العرب موضوعات كثيرة، سياسية واجتماعية ودينية وقضائية وفكرية كما كان عليه الحال لدى اليونان والرومان. ولن تقتصر على الأدبيات الدينية كما كان عليه الحال في صدر الإسلام، وما بعد ذلك. ومن الجدير بالذكر أن "العرب عرفوا الخطابة ق. س ولكن من المؤسف أنه لم تصل إلى أيدينا نصوص جاهلية مدونة عنها، تسمح للباحث معرفة نشأتها وتطورها"[2].

- ونتيجة لاعتناق العرب للمسيحية فسوف تتسع دائرة الفلسفة العربية وسوف يكون حضور العقل العربي أكثر تمثُلاً في النثر العربي. وقد لاحظ بعض المؤرخين المسلمين المعاصرين من أن النثر العربي بعد الإسلام "كان يعاني من ضعف المنطق وعدم تسلسل الأفكار تسلسلاً دقيقاً، وقلة ارتباط الأفكار بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً. وهذا النقص تلمحه فيما يكتب من موضوعات أدبية. فأنت إذا قارنت بين ما يكتبه الجاحظ أو ابن عبد ربه أو العسكري في الخطابة أو الوصف وما يكتبه أرسطو في ذلك لرأيت الطبيعتين مختلفتين تمام التخالف. فأرسطو

[1] أحمد أمين، مصدر سابق، ص٣٢.

[2] برهان دلّو، مصدر سابق، ج١، ص٢٦٥.

يحلل الخطابة. أما كتّاب العرب فيكتبون جملاً رشيقة ودرراً منثورة في الخطابة لا يتكون منها شكل تام. وهذا النقص تلمحه أيضاً في كتب الأدب"[1].

- وسوف يُعنى العرب بتواريخ الأمم السابقة كثيراً نتيجة لاتساع انتشار المسيحية، ونتيجة لانفتاح المسيحية على الثقافات الأخرى في ذلك العهد، ونتيجة لنشاط حركة الترجمة والنقل من الثقافات الأخرى كاليونانية والسريانية وغيرهما.

- وسوف يكون للنثر العربي أثر كبير في الثقافة العربية ربما فاق أثر الشعر. وسوف لن تنحصر موضوعات النثر في الأدبيات الدينية فقط، كما تمّ بعد ظهور الإسلام، وإنما ستتسع دائرة النثر العربي إلى الفلسفة والعلوم كما اتسعت في العصرين الأموي والعباسي بعد ظهور الإسلام. وفيما لو علمنا أن الأدب البيزنطي المسيحي قد ارتقى رقياً كبيراً قبل ظهور الإسلام بحوالي قرن من الزمان أي في الفترة الواقعة ما بين ٣٤٦-٥٦٥م. فنرى أن البيزنطيين قد أقاموا في العام ٤٢٥م جامعة في القسطنطينية، وكان يعمل فيها واحد وثلاثون مدرّساً. وكانت هذه الجامعة تُدرّس الفلسفة والقانون وفقه اللغتين اليونانية واللاتينية وبلاغتهما. كما كانت تُدرّس الأدب. وكانت الحرية الفكرية والأدبية متوفرة في هذه الجامعة بحيث سمحت للآداب الوثنية أن تكون من ضمن مناهجها. "وظلت هذه الجامعة تنقل بأمانة روائع الأدب القديم رغم احتجاج عدد من القديسيين"[2].

- كان العرب سيُعنون بالفلسفة منذ مطلع القرن السابع الميلادي فيما لو اعتنقوا المسيحية في ذلك الوقت، حيث كانت المسيحية في عصورها الأولى قد مزجت مزجاً كبيراً وعميقاً بين الدين والفلسفة وكانت الإسكندرية في

[1] أحمد أمين، مصدر سابق، ص٥٠.

[2] ول ديورانت، مصدر سابق، ج١٢، ص٢٥١.

ذلك الوقت تضم أكبر المدارس لمزج الدين بالفلسفة. "وكان كثير من آبـــاء الكنيسة فلاسفة قبل أن يكونوا رجال دين. وهؤلاء لجئوا إلى الفلسفة يستمدون منـــها البرهان والتعليل، فتسربت إلى النصرانية فلسفة أرسطو وأفلاطون وغيرهما"[1].

- أما في مجال الفنون التشكيلية فقد تفوّق الفن المسيحي البيزنطي على وجه الخصوص (مثاله كنيسة أيا صوفيا)[2] تفوقاً كبيراً، بحيث بدت المسيحية فنـاً ومعماراً وأزياءً وطقوساً أكثر منها دين وعقيـــدة وتعـــاليم سماويـــة. وتمّ للمسيحية بناءً على ذلك التأثير على الثقافة العربية والعرب ما زالوا وثنيين ق. س. "إذ أدخلت النصرانية بين العرب فناً جديداً في البناء هو بنــــاء الكنـــــائس والأديرة والمذابح والمحاريب والزخرفة. كما أدخلت النحت والتصوير المتأثرين بالنــزعة النصرانية. ولدخول أكثر هذه الأشياء لأول مرة بين الجاهليين، اســتعملت مســمياتها الأصلية اليونانية أو الآرمية في اللغة العربية، بعد أن صُقلت وهُذبت حتى اكتسبت ثوبـاً يلائم الذوق العربي في النطق، وستكشف الحفريـــات في المستقبل عـــن مـــدى تـــأثر النصارى العرب الجاهليين بالفن النصراني المقتبس عن الروم"[3]. كذلك "فقـــد بـــرز الفنانون البيزنطيون في الفنون والأعمال الدقيقة والصغرى كالفسيفساء والحفر علـــــى العاج والمعدن. واتبعوا جوهر الأسلوب الهيليني، وهو الأسلوب الذي ملك على اليونـان عقولهم في العصر البيزنطي"[4]. ولو تمّ للعرب اعتناق المسيحية بدلاً عن الإسلام لازدهرت هذه الفنون عند العرب ازدهاراً كبيراً. ذلك أن هذه الفنـــون في روحها وجوهرها كانت فنوناً شرقية أصيلة. فقـــد اجتمعـــت في الفـــن البيزنطي مؤثرات فنية ساسانية ونسطورية وقبطية. وتميّز الفن البــــيزنطي

[1] أحمد أمين، مصدر سابق، ص٣٢.

[2] تمّ بناء هذه الكنيسة في العام ٥٣٧ م من قبل الإمبراطور جستنيان. وبلغت تكاليفها ٣٢٠ رطلاً من الذهب (١٣٤ مليـــون دولار أمريكي) وقد استنفذت خزينة الإمبراطورية البيزنطية كاملةً. وكانت هذه الكنيسة تمثّل تمثيلاً حقيقيـاً الفـن المعمـاري والتشكيلي البيزنطي الذي تميّز بوفرة الألوان ودقة الرموز وغزارة الزينة وقدرة على تهدئة الذهن وتنبيه الروح، حتى قيل أن "أيـا صوفيا" كانت بداية الفن البيزنطي وخاتمته في آن واحد.
أنظر: ول ديورانت، مصدر سابق، ج١٢، ص٢٦٤.

[3] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٦٩٠.

[4] آرنولد توينبي، **تاريخ البشرية**، ج٢، ص١٤٨.

بالألوان دون الخطوط والأقواس. كما تميّز بالقباب، واتصف بالزينة المغرقة بدلاً من البساطة. وهكذا أصبح الفن البيزنطي المسيحي مزيجاً من فنون الشعوب الأخرى التي تأثرت فيها البيزنطية، كما أصبح الفن العربي الإسلامي فيما بعد مزيجاً من فنون الشعوب التي دخلت الإسلام من فرس وهنود وأتراك ومسيحيين كذلك.

وأما في مجال العلوم، فلو اعتنق العرب المسيحية بدلاً عن الإسلام لتقدموا في علوم كثيرة أبرزها الطب الذي كان علماً متصلاً بالفلسفة في ذلك الوقت عند المسيحيين. وقد قرأنا كيف أن البلاط الأموي بعد ذلك امتلأ بالأطباء المسيحيين كابن أثال وعبد الملك الكناني وغيرهما. كذلك فمن المحتمل أن يتقدم العرب في علوم كثيرة كالهندسة والفلك والعمارة وخلاف ذلك نتيجة لتقدم الدول والشعوب المسيحية المحيطة بالجزيرة العربية آنذاك في هذه المجالات، والذي كان واضحاً في الكنائس والمعاهد العلمية المختلفة التي كانت قائمة آنذاك.

□

وعلينا بعد هذا كله، أن لا ننسى حقيقة تاريخية مهمة وهي أن المسيحية لن تطلق الحرية.. كل الحرية للفكر والفن العربيين. فقد قرأنا وشاهدنا كيف أن الكنيسة اضطهدت المفكرين والفلاسفة والعلماء، وكيف قاومت حركات الإصلاح الديني، وكيف أحرقت آثار المفكرين والفلاسفة والعلماء وقامت بمصادرة ومنع إبداعاتهم التي تتعارض مع تعاليم المسيحية. وكيف أن دارون على سبيل المثال ونظريته في النشوء والارتقاء قد لاقت من الكنيسة عسفاً ومطاردة وعداءً على النحو الذي لقيته هذه النظرية وصاحبها من المؤسسة الدينية الإسلامية. وقبل ذلك قامت الكنيسة في روما بحرق الراهب والمصلح الديني

الإيطالي سافونارولا (١٤٥٢-٩٨) بالحرق على سيخ الشواء في العام ١٤٩٨ في فلورنسا. كما تمّ إحراق العالم الفلكي الإيطالي برونو في العام ١٦٠٠ عقاباً له على أفكاره المرفوضة من الكنيسة. كما حاكمت الكنيسة العالم الفلكي الإيطالي جاليليو وعذبته وسجنته إلى أن أُصيب بالعمى. كما قتل المتعصبون المسيحيون الفيلسوف الفرنسي بيير راموس في العام ١٥٧٢. وأعدمت محاكم التفتيش المسيحية مئات المثقفين الأوروبيين. وأحرقت الكنيسة ثلاثة عشر رجلاً وامرأة دفعة واحدة بتهمة الهرطقة والزندقة في مدينة مودينا الإيطالية.

وحدث الأمر نفسه بالنسبة للمؤسسة الدينية الإسلامية، حيث تمّ قتل مجموعة كبيرة من الشعراء المعارضين للعقيدة الإسلامية في صدر الإسلام كما تمّ إهدار دم مجموعة أخرى. وفي العصرين الأموي والعباسي قامت المؤسسة الدينية الإسلامية بقتل مجموعة من المفكرين والكتّاب الذين كان يُظن أنهم من المعارضين للعقيدة الإسلامية من أمثال أبي ذر الغفاري، وواصل بن عطاء، والإمام أبي حنيفة، وبشّار بن برد، والسهروردي، وغيلان الدمشقي، والحلاج، وابن المقفع، والجعد بن درهم، وغيرهم.

كما علينا أن نلفت النظر إلى أن العرب لو اعتنقوا المسيحية بدلاً عن الإسلام كديانة توحيدية، فلن يتقدموا كثيراً، ذلك أنهم سيعتنقون على الأغلب المسيحية الشرقية الأرثوذكسية التي كانت متزمتة إلى حد كبير تجاه الفنون والآداب. في حين أن الكنيسة الغربية كانت منفتحة أكثر من الكنيسة الشرقية. فقد قرأنا مثلاً كيف أن الكنيسة الشرقية منعت التصوير وإقامة التماثيل للمسيح وأمه وحواريه لأنها كانت ثلاثية الأبعاد. ولم تُصرِّح الكنيسة الشرقية بالصور والتماثيل ثنائية الأبعاد إلا في العام ٨٤٣ عندما انتهى النزاع داخل الإمبراطورية الرومانية الشرقية، واعتبار هذه الصور والتماثيل رموزاً لا للعبادة، ولكنها لتمثيل أناس أو ملائكة أو أشخاص إلهية[١].

كذلك، فإن الغرب المسيحي كان من ناحية حضارية أكثر تقدماً من الشرق المسيحي. ولعل ظاهرة حضارية واحدة فقط، وهي ظاهرة التعليم الجامعي التي كانت

[١] آرنولد توينبي، مصدر سابق، ج٢، ص١١٢.

متفوقة في الغرب تدلنا على مدى التقدم الحضاري الذي أصاب الغرب المسيحي دون الشرق. فعلى سبيل المثال زاد في الفترة الواقعة ما بين ١٣٥٠-١٥٠٠ عدد الجامعات في الغرب أكثر من الضعف الذي كان عليه من قبل. إضافة لذلك فقد أنشأ الغرب في هذه الفترة ثلاثاً وعشرين جامعة جديدة[1]. وقد ساهمت هذه الجامعات مساهمة كبيرة في بناء الحضارة الغربية الأوروبية، وكانت وراء النهضة الأوروبية وعصر الأنوار والثورة الصناعية والثورة التكنولوجية التي تعاقبت على أوروبا بدءاً من القرن السادس عشر وحتى نهاية القرن العشرين.

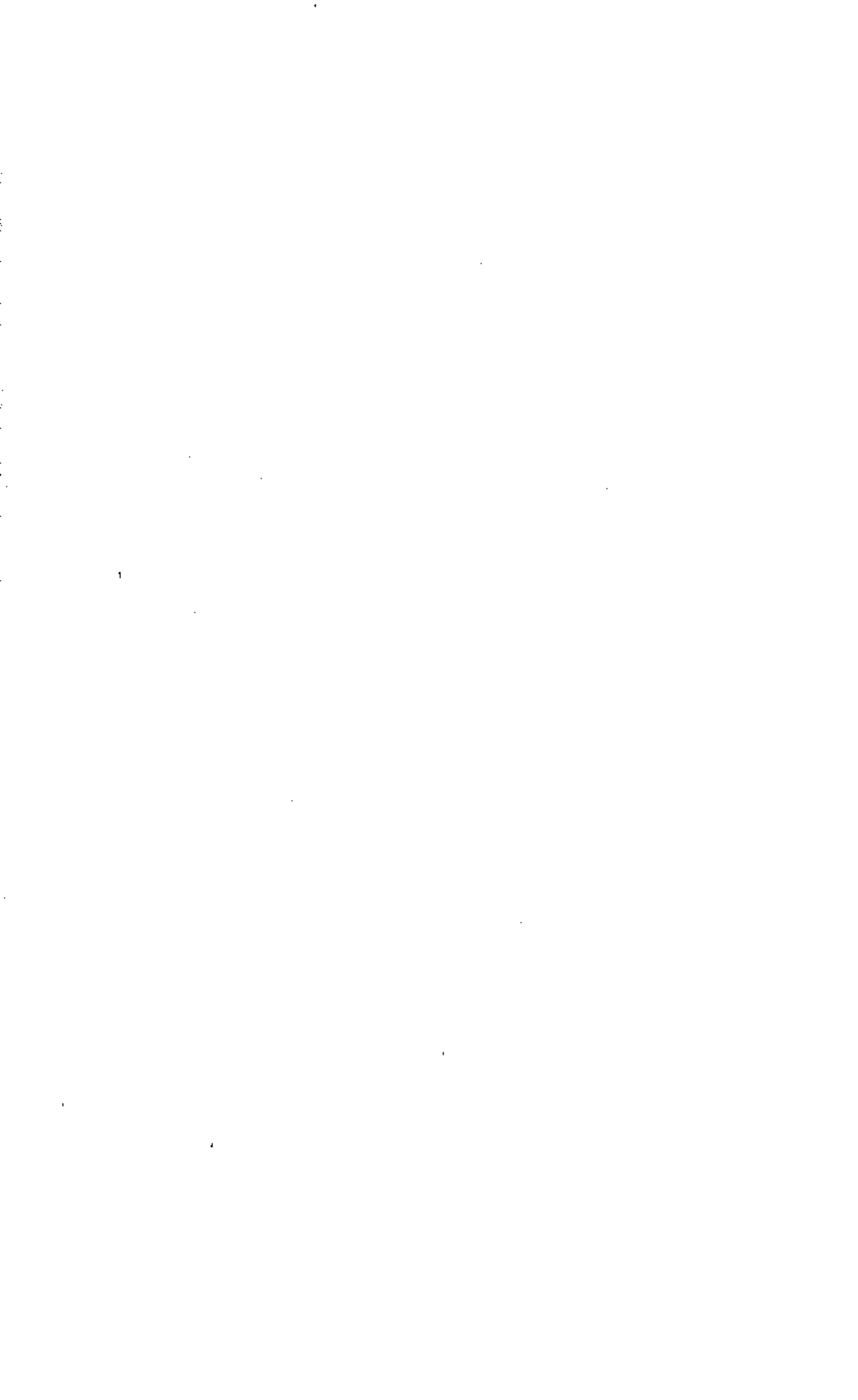


[1] آرنولد توينبي، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٠.



[3]

ما حالتنا السياسية هذه الأيام لو لم يظهر الإسلام؟



حال العرب قبل الإسلام

كان العرب ق. س أمة ذات تاريخ سياسي عريق. وغير صحيح أن العرب لم يعرفوا الحكم والسياسة إلا عندما ظهر الإسلام. فقبل الإسلام كان للعرب ملوك وأمراء ودول وأنظمة سياسية وعلاقات دولية، وإن كان ذلك لم يظهر بشكل واضح في مجتمع مكة وفي مجتمع قريش على وجه الخصوص، حيث أن قريشاً التزمت البعد عن السياسة وصراعاتها المحتدمة، كما ابتعدت عن التكتل السياسي ما شاء لها البُعد، وما استطاعت إلى ذلك سبيلاً. ذلك أن التجارة "لا تحتاج إلى سيطرة عسكرية قدر حاجتها إلى رأس مال تجاري ووسائل نقل منظمة وعهود كالتي عقدتها قريش مع القبائل العربية وملوك الأطراف"[1]. وذلك من أجل الحفاظ على مصالحها التجارية ومعاهداتها ومواثيقها الاقتصادية مع جيرانها من العرب والفرس والبيزنطيين والأحباش والساسانيين. فالتجارة وشؤونها تقتضي الحياد، والمال وصونه وتنميته يقتضي الأمن والابتعاد عن المطامع السياسية التي تقود إلى الحروب والنزاعات المسلحة التي تهدد أمن التجارة وقوافلها وطرقها البرية والبحرية على السواء.

[1] فيكتور سحاب، إيلاف قريش.. رحلة الشتاء والصيف، ص٢٠١.

قلنا أن العرب ق. س كانوا أمة ذات تاريخ سياسي عريق في داخل الجزيرة العربية وفي خارجها أيضاً. وقد وصلتنا أخبار كثيرة ولكنها ليست كاملة أو شاملة عن التكوين السياسي للعرب ق. س. ويعلل بعض المؤرخين سبب عن عدم اكتمال وشمولية هذا التاريخ إلى عوامل كثيرة منها:

- عدم اعتناء العرب بالتدوين.
- فقدان الذاكرة العربية.
- تعمُّد طمس الإسلام لأخبار الجاهلية.
- احتقار المؤرخين الإسلاميين للتاريخ العربي ق. س.
- مهاجمة كل مؤرخ إسلامي اعتنى بتاريخ العرب ق. س[1].
- هدم الأبنية والقصور العربية ق. س واستعمال أنقاضها في البناء.
- هدم القرى والمدن العربية ق. س وتغيير أسمائها.
- هدم الآثار والقضاء عليها بسبب الحروب المتوالية.
- إظهار العرب في التاريخ ق. س بمظهر الجهل والجهالة[2].

ورغم هذا كله، فإن ما وصلنا من التاريخ العربي ق. س بفضل جهود بعض المستشرقين[3] يكشف لنا عن صورة سياسية باهرة، وإن كانت هذه الصورة لم تستطع على مرِّ العصور أن تتحول من صورة ممالك وإمارات وأقاليم متفرقة ومتنازعة ومتحاربة في بعض الأحيان إلى صورة مملكة واحدة أو إمبراطورية واحدة كما جاء الإسلام وخطط لها ونفَّذها على مدار قرون طويلة.

[1] كان المؤرخان محمد بن الكلبي وهشام بن الكلبي من المؤرخين الإسلاميين الذين هوجموا نتيجة لدراستهم لما طمسه الإسلام.

[2] جواد علي، مصدر سابق، ج١، ص١٠٨.

[3] كان المستشرق الدنماركي كارستن نيبور Niebuhr أول مستشرق قام في العام ١٧٦١ برحلة إلى الجزيرة العربية، وهو الذي لفت أنظار علماء العالم إلى المسند والخط العربي. كما كانت أول مستشرقة زارت الجزيرة العربية هي آن بلينت Blunt في العام ١٨٧٩. ثم تتابعت رحلات المستشرقين من كافة أنحاء أوروبا الغربية والشرقية.

فمن المعروف أن الإسلام حاول محاربة العصبية القبلية، كما حاول المؤاخاة بين العرب من مكيين ومدنيين ومهاجرين وأنصار. إلا أن الإسلام لم يكن قادراً كل المقدرة على فعل ذلك بشكل كامل وبشكل شامل. فما أن انقضى العصر الراشدي وجاء العصر الأموي والعباسي حتى عادت العصبية القبيلة كما كانت عليه ق. س وربما أكثر حدة. وما زالت هذه العصبية القبلية في الجزيرة العربية حتى يومنا هذا. "فلم يكن من الممكن تناسي العصبيات وغسل آثار الجاهلية وطمس معالمها تماماً. وقد أسهم الخلفاء في النزاع القبلي متأثرين بعاطفتهم وبدمهم من الأمهات. وسار على هذه السياسة الولاة والعمال، فكانت النتيجة تكتل القبائل وانقسامها إلى معسكرات"[1].

للجزيرة العربية التي تعتبر أكبر شبه جزيرة في العالم تاريخ عريق. فيقال أن موطن الساميين الأول الذين ظهروا في الألف الثالثة ق. م كان في الجزيرة العربية. ومن الجزيرة العربية انتشر الساميون في بقاع الأرض مهاجرين من الجزيرة العربية تحت ضغط الفقر والفاقة والجفاف الذي أصاب الجزيرة العربية في عصر (النيوليتك Neolithic) أي قبل ميلاد المسيح بنحو عشرة آلاف سنة على حد زعم المستشرق كيتاني. كما أن هذا التاريخ العريق تأتى من كون الجزيرة العربية في الماضي السحيق (عصر البلايستوسين Pleistocene) كانت جنة غنّاء، ذات أمطار وينابيع غزيرة على مدار فصول السنة، كما كانت ذات غابات كثيفة أشبه بالغابات الإفريقية والهندية والكندية. ويقال أن طقسها كان أجمل من طقس أوروبا الآن، التي كانت تعيش في ذلك الزمان في العصر الجليدي. ولكن طقس الجزيرة العربية تغير مع تغير الزمان فأصبحت حارة جافة فيما أصبحت أوروبا باردة ممطرة، وزال عنها العصر الجليدي. وفي هذا الشأن فإن الإسلام وفتوحاته وغنائمه الكثيرة جاءت في الوقت المناسب بعد أن أصبحت الجزيرة العربية بلاداً قاحلة لا زرع فيها ولا ضرع إلا في بعض الواحات القليلة المنتشرة هنا وهناك. وكانت هذه نعمة على الجزيرة العربية كما كانت نقمة عليها في الوقت ذاته. فقد حال الطقس الجاف والحار القاسي

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج١، ص٤٩٣، ٤٩٥.

ومن الجدير بالذكر أن مثل هذا التكتل ومثل هذه الانقسامات العصبية القبلية لا تزال موجودة حتى الآن في الجزيرة العربية بين الأسر الحاكمة حيث تعدد الأمراء الحاكمين، وحيث تعدد أمهاتهم وقبائل أمهاتهم.

واتساع الصحاري في الجزيرة العربية وخلو الجزيرة العربية من المعادن والثروة الطبيعية في تلك الفترة دون استعمار أو احتلال هذه المنطقة من العالم. واكتفت الدول الكبرى المجاورة للجزيرة العربية بعقد التحالفات مع زعماء القبائل العربية في الجزيرة العربية. وكان ذلك بمثابة سيطرة غير مباشرة على تلك البقعة من العالم، دون الحاجة إلى تسيير الجيوش وخوض غمار الحروب.

والتاريخ السياسي العريق للجزيرة العربية يتمثل في أن العرب كانوا جيراناً للبابليين، وتحالفوا سياسياً وعسكرياً معهم ضد الآشوريين. كما يتمثل في احتكاك العرب احتكاكاً مباشراً مع اليونان عندما دخل هؤلاء البحار الجنوبية من الخليج العربي ومن البحر الأحمر. كما كان لدى العرب احتكاك بالرومان، وإن كان هذا الاحتكاك غير مباشر، من حيث أن مظاهر هذا الاحتكاك وهذا الاتصال قد اقتصرت على استعانة الرومان ببعض القبائل العربية لحماية حدود بلاد الشام المتاخمة للجزيرة العربية.

وإن كان سكان الجزيرة العربية بعيدين عن التأثير الروماني المباشر حيث لم يتركوا آثارهم الدالة على ذلك، فقد كان عرب بلاد الشام قريبين من التأثير بعد أن تمّ ضمّ بلاد الشام إلى الإمبراطورية الرومانية، في عهد القيصر بومبيوس في القرن الأول ق. م. واستمر هذا التأثير فيما بعد، حيث ترك الرومان آثارهم الباقية إلى الآن في بلاد الشام.

كذلك فإن من مظاهر العراقة السياسية في الجزيرة العربية كانت تلك الممالك والدول التي أنشأها العرب في الجزيرة العربية. فقد أقام العرب في اليمن الدولة المعينية (١٣٠٠-٦٣٠ق. م). وكانت هذه الدولة مملكة عاصمتها "معن" أو "قرنو". وكانت هذه المملكة ذات نظام حكم استشاري معتدل. كما كانت ذات نظام إداري متقدم على شكل مقاطعات، وعلى كل مقاطعة حاكم مسؤول. كما كان لديها نظام ضريبي مُحْكَم.

وفي جنوب الجزيرة العربية قامت أيضاً مملكة حضرموت (١٠٢٠ق.م –١٢٥م) وعاصمتها "شبوة" التي أُنشئت قبل الميلاد، وكانت مملكة معاصرة للمملكة المعينية. وكانت لمملكة حضرموت اتصالات سياسية وتجارية واسعة مع الهند وبلاد فارس ومع تدمر وكذلك مع قريش مكة. وكان لمملكة حضرموت حضارة متأثرة بالحضارة العراقية "وتقترب من مؤثرات حوض البحر الأبيض المتوسط والمؤثرات الإيرانية وذلك نتيجة لاتصال الروم والفرس بالعربية الجنوبية"[1].

كذلك قرأنا أن مملكة قتبان (١٠٠٠–٥٤٠ ق.م) كانت من ضمن الممالك التي قامت قبل قرن ونصف من الميلاد في الجزيرة العربية في الأقسام الغربية من جنوب الجزيرة العربية، وامتدت حتى وصلت مضيق باب المندب. في حين ذكر بعض المؤرخين كياقوت الحموي أن حكومة قتبان قامت في عدن. وكانت عاصمتها "تمنع" التي تُعرف الآن باسم "كحلان" في "وادي بيحان". وكانت ذات أرض خصبة. ويقال أن مملكة قتبان عاصرت مملكة معين ومملكة سبأ.

وكانت مملكتا ديدان ولحيان من ضمن الممالك التي أنشأها العرب في الجزيرة العربية ق. م أيضاً. وقد قامت مملكة ديدان في أعالي الجزء الغربي من الجزيرة العربية. في حين قامت مملكة لحيان الصغيرة في الجزء الجنوبي من حكومة الأنباط. "ويرى بعض الباحثين أن مملكة لحيان ظهرت في أيام بطليموس الثاني، بتشجيع من البطالمة وبتأييدهم ليتمكنوا من الضغط على النبط حتى يكونوا طوع أيديهم. حيث كان اللحيانيون يكرهون النبط، لأنهم كانوا يطمعون في بلادهم ويعرقلون تجارتهم التي كان لا بُدَّ لها من أن تمرَّ ببلاد النبط"[2].

ولعل أكثر الممالك العربية التي قامت ق. س والتي حظيت بذكر القرآن والتوراة من قبله هي مملكة سبأ في اليمن التي قامت في العام ٦٥٠ ق.م وظلت حتى العام ٣٠ق. م، وكانت عاصمتها "مأرب" في البداية ثم "صرواح". وامتد حكم هذه المملكة

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٢، ص ١٦٣.

[2] أيضاً، ص٢٤٦.

قرابة خمسة قرون. ولعل مملكة سبأ كانت في التاريخ القديم من أشهر الممالك العربية حيث أن ذكرها قد دوّن في المؤلفات اليونانية واللاتينية. وقد لعبت التجارة العربية دوراً في شهرة مملكة سبأ واتصالها السياسي والتجاري بمصر والمناطق الإفريقية الأخرى وكذلك الهند وبلاد فارس وبلاد الشام. ولعل قصة زيارة ملكة سبأ "بلقيس" للملك سليمان في بيت المقدس والتي جاء ذكرها في التوراة والقرآن لدلالة واضحة على العلاقات السياسية التي كانت تربط بين هذه الدولة العربية العريقة والدول المجاورة لها. وكان لهذه المملكة قوة عسكرية ضاربة. وكانت تتمتع بنشاط اقتصادي مرموق نتيجة لخصب أراضيها وكثرة مياهها، وعنايتهم بالزراعة، وإنتاجهم لمواد زراعية ذات أهمية بالغة في أسواق العالم كشجر البخور وزراعة البهارات. كما كانت لها حضارة واسعة تجلّت في بنائها لسد مأرب الشهير. كما تجلّت في قصور ملوكها الفخمة ومعابدها الضخمة.

وفي اليمن أيضاً (بين حضرموت ومذحج) قامت مملكة كندة. وكان أول ملك عليها هو "حجر بن عمرو" وهو والد الشاعر الشهير امرئ القيس[1] الملك الضليل. وكان بين مملكة كندة ومملكة الحيرة خصومات دامية. ويبدو أن سبب هذه الخصومات والاقتتال كان على المال، فيما لو علمنا أن الكنديين لم يكونوا في اليمن فقط ولكنهم كانوا أيضاً في نجد وفي شرق الجزيرة العربية على الحدود العراقية، حيث كانت مملكة الحيرة هناك. كما كانت هذه الخصومات نتيجة للصراعات السياسية التي كانت قائمة بين المعسكرين الشرق والغربي في ذلك الوقت. وكان الكنديون في ذلك الوقت من حلفاء المعسكر الغربي (الروم). أما امرؤ القيس فبالإضافة إلى مكانته الشعرية الرفيعة فقد كان سياسياً مرموقاً. فهو من خلال موقعه السياسي في مملكة كندة اتصل بالروم وتحالف معهم، وزار القسطنطينية وتنصّر وتمّ تعيينه عاملاً أو والياً على الجزيرة العربية وعلى أنحاء أخرى من بلاد الشام كانت خاضعة لحكم الرومان.

[1] من الجدير بالذكر أن حجراً طرد ابنه من ملكه أنفةً من قول الشعر. ولكن ذكر حجر ذهب وبقي ذكر امرئ القيس يعلو على الزمان. مما يؤكد قوة الفن وتغلبها على قوة السياسة.

وكما كان لمملكة سبأ هذا الشأن العظيم فلم تكن مملكة النبط (العربية الحجرية) في بلاد الشام وفي المنطقة الشمالية الغربية من الجزيرة العربية أقل منها شأناً. ورغم أن المؤرخين لم يعرفوا عن هذه المملكة شيئاً كثيراً إلا أن هذه المملكة استطاعت بفضل سيطرتها على الطرق التجارية أن تلعب دوراً سياسياً وحضارياً بارزاً في بلاد الشام. فقد كان العرب النبط من أكثر القبائل التي عاشت في بلاد الشام قرباً من قريش. ولعل مردّ ذلك يعود إلى العلاقة التجارية التي كانت قائمة بين النبط وبين قريش. وقد تجلّى هذا القرب الحميم من قريش في أن النبط كانوا يحملون الأسماء نفسها التي كانت لقريش. وكانوا يعبدون الأصنام نفسها. وكانت طريقة كتابتهم قريبة جداً من طريقة كتابة كتبة الوحي الإسلامي. وأن لغتهم كانت قريبة من لغة القرآن. ولكن بعض العلماء وجد أن النبطيين كانوا يدوّنون أيامهم باللغة الآرامية مما سبب للتاريخ العربي "خسارة فادحة لا تقدَّر بثمن، لأنه حرمنا من الوصول والحصول على نصوص باللغة العربية وبلهجات عربية قديمة نحن في أشد الحاجة إليها، لما لها من فائدة في دراسة تطور اللهجات العربية واللهجة التي نزل بها القرآن والمراحل التي مرّت بها. وخاصة أننا لا نملك من النصوص العربية المدوّنة باللهجات العربية الشمالية القريبة من عربية القرآن سوى بضعة نصوص"[1].

كما زاد من شأن الدور السياسي لمملكة النبط غناها العظيم نتيجة لما كانت تدرّه عليها تجارتها وتحكُّمها من خلال موقعها الجغرافي بطرق التجارة العالمية في ذلك الوقت. وتمكنت مملكة النبط من أن تلعب دوراً سياسياً في المنطقة من خلال قوتها العسكرية أيضاً. فجمعت بين يديها الثروة العظيمة والمواقع الجغرافي المميز والجيش الرادع الذي استطاع من خلال ملك النبط "الحارث الثالث" وهو من أقوى ملوك النبط الزحف على دمشق والاستيلاء عليها من اليونان، والتدخّل في شؤون مملكة يهوذا ومواجهة الرومان في مواقع عسكرية مختلفة. وغدا الحارث الثالث ملكاً يحكم مملكة واسعة الأطراف، لها حساباتها السياسية المهمة.

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٣، ص١٤.

أما من الناحية الثقافية فيبدو أن مملكة النبط كانت من أكثر الممالك العربية زخماً ثقافياً، نتيجة لتأثرها بالثقافة والحياة الهيللينية. فقد كان الملك الحارث الثالث يجيد اللغة اليونانية التي كانت لغة العصر في ذلك الوقت. ولعل انتشار اللغة اليونانية بين النبط كان المفتاح الحضاري الأرفع لهم لكي يتعرفوا على حضارة اليونان ويبنوا هم حضارهم طبقاً لذلك والتي تجسّدت فيما بمدينة "البتراء" عاصمة النبطيين التي لا تزال قائمة إلى الآن كشاهد على مدى عظمة هذه الحضارة ورُقيّها.

و لم تكن مملكة النبط هي المملكة العربية الوحيدة ق. م ذات الشأن السياسي البارز في بلاد الشام. فقد كانت هناك مملكة أخرى إلى جانبها وعلى علاقة وثيقة بها وهي مملكة تدمر.

فكما كانت مملكة الأنباط ذات ثراء عظيم نتيجة لموقعها الجغرافي المميز والمتحكّم بطرق التجارة العالمية فقد كانت مملكة تدمر كذلك في غناها وسيطرها على الطرق التجارية العالمية وممارستها للتجارة المزدهرة بواسطة مجموعات من التجار اليهود الذين استوطنوا فيها. ولكنها في بداية قيامها كانت تختلف عن مملكة الأنباط بعد وجود جيش رادع قوي لها يمكنها من حماية هذه المملكة وهذا الموقع الاستراتيجي. فغدت مطمعاً سهلاً للطامعين، ولقمة سائغة في فم المشتهين والمتربصين من شرقيين وغربيين. فطمع فيها كل جيرالهم القريبين والبعيدين من الساسانيين والبيزنطيين واليونانيين والرومانيين. ولكن مملكة تدمر فيما بعد وبفضل أسرة عربية قديمة وقوية هي أسرة "أذينة" استطاعت أن تبني جيشاً قوياً بقيادة الملك أذينة وأن تلحق الخسائر في صفوف الفرس، وأن تتحالف مع الرومان. و لم يكن أذينة هو القائد الفذ الوحيد في تاريخ تدمر ولكن كان إلى جانبه شخصية سياسية وعسكرية أخرى هو "ورود" والملكة المعروفة الزبّاء التي لعبت دوراً سياسياً مشهوداً وعظيماً في تاريخ المملكة التدمرية من خلال الجيش القوي الذي أنشأته والذي غلب الجيش الروماني وانتصر عليه، ومن خلال سيطرها على مصر وإبقائها تابعة للتاج التدمري، ومن خلال تحالفها مع المعسكر الشرقي (الفرس) ضد المعسكر الغربي (الروم).

وفي بلاد الشام أيضاً ظهرت مملكة الغساسنة. وقد استمرت مملكة الغساسنة حتى ظهور الإسلام. وكان أول ملك من ملوك الغساسنة الحارث بن الغوث. "إلا أن تاريخ الغساسنة يبقى من الأمور الغامضة في تاريخ العرب"[1]. فقد كان الغساسنة حلفاء للروم. كما كان الروم يعتمدون على الغساسنة اعتماداً كبيراً في صد هجمات الأعراب في الجزيرة العربية المتاخمة لبلاد الشام. وبلغت الروابط الرومانية مع الغساسنة أن لقّب الروم ملوك الغساسنة بالبطارقة Patricius وهذا اللقب من "الألقاب الشرفية الفخمة عند الروم، ولم يكن يُمنح إلا لعدد قليل من الخاصة. ولصاحبه امتيازات ومنزلة في الدولة حتى أن بعض الملوك كانوا يحبذون الحصول على هذا اللقب من القيصر"[2]. كما قام عدد من ملوك الغساسنة بزيارة القسطنطينية واستُقبلوا استقبال الملوك، ونعموا هناك بالحفاوة البالغة وبالعطايا والهدايا والمطايا من لدن القيصر.

وقبل ظهور الإسلام بفترة بسيطة أي حوالي العام ٥٨٤م بدأ الانحلال والتفكك يدبُّ في مملكة الغساسنة نتيجة لاختلاف الحكام الغساسنة فيما بينهم، ونتيجة لاحتلال الفرس لبلاد الشام لفترة قصيرة (٦١٣-٦١٤م). وقد أثر هذا التفكك دون شك على مستقبل الإمبراطورية الرومانية في بلاد الشام، وكان مقدمة من مقدمات انهيار هذه الإمبراطورية أمام الجيوش الإسلامية التي فتحت بلاد الشام فيما بعد.

وكما حارب العرب بعضهم بعضاً في الأيام الخوالي لصالح إحدى القوتين العظميين، فقد حارب العرب الغساسنة إلى جانب الروم ضد العرب المسلمين عندما غزا المسلمون بلاد الشام. ومن المؤرخين من يقول أن الغساسنة لم يدخلوا الإسلام قبل فتح بلاد الشام، وأنه ليس صحيحاً أن ملكهم جبلة بن الأيهم قد أسلم وزار المدينة في موكب فخم، وحج مع عمر بن الخطاب[3].

[1] أحمد أمين، مصدر سابق، ص ٢١.

[2] جواد علي، مصدر سابق، ج٣، ص٤٠٦.

[3] أيضاً، ص٤٣٠.

وكان الغساسنة أكثر رقياً عقلياً من المناذرة لكونهم كانوا على اتصال مباشر بالثقافة اليونانية والحضارة الرومانية كذلك. وكان بلاط ملوكهم – كما كان الحال لدى ملوك الحيرة – موئلاً للشعر والشعراء.. وكان من أبرز الشعراء الذين كانوا يترددون على البلاد الشاعر النابغة الذبياني والشاعر الأعشى والمرقّش الأكبر وعلقمة الفحل. ويبدو أن الحياة الشعرية في عهد الغساسنة والحميريين كانت غنية جداً، رغم أننا لم نتلقَ شيئاً منها لأنها كانت على ما يبدو مكتوبة بلغة مختلفة عن لغة قريش. وعندما جاء القرآن بلغة قريش ألغى كل لغة أخرى غير لغة قريش، كما ألغى أو نفى كل ما كُتب بلغة عربية غير لغة قريش[1].

وفي العراق ظهرت مملكة الحيرة على نهر الفرات التي حكمها ملوك مختلفون من قبائل عربية مثل آل نصر، وآل لخم، وآل محرق، وآل النعمان، وآل عدي. ولم تصلنا أخبار كثيرة عن هذه المملكة حيث أن بعض المؤرخين العرب الكلاسيكيين كانوا يعمدون إلى دمج مُلك الحيرة العربية في مُلك الفرس. فضاع معظم تاريخ مملكة الحيرة أو قل ذاب في تاريخ الفرس. وكان بعض هؤلاء المؤرخين على حق في هذا الدمج حيث أن العلاقة السياسية بين عرب الحيرة وبين الفرس كانت علاقة سياسية عضوية. حيث "كان عرب الحيرة يقدمون الطاعة لملك الفرس وهو يولي عليهم أميراً من أنفسهم، وعليهم بالمقابل أن يحموا حدود فارس من كل مغير عليها. وبالمقابل يقوم الفرس بإعفاء عرب الحيرة من دفع الضرائب والإتاوة. وكان نظام الفرس إذ ذاك نظاماً إقطاعياً."[2]. ولكن على قلة الأخبار التي وصلتنا عن هذه المملكة يتبين لنا أن مملكة الحيرة كانت متحالفة مع المعسكر الشرقي (الفرس) وكان ملوك الحيرة يغزون مناطق المعسكر الغربي (الروم). فقد غزا المنذر بن النعمان أحد ملوك الحيرة أرض الروم في بلاد الشام ووصل حمص وإنطاكية، وكثيراً ما دخل المناذرة (حلفاء الفرس) بقيادة المنذر بن المنذر في مواجهات عسكرية مريرة ودامية ضد العرب الغساسنة (حلفاء الروم) بقيادة الحارث بن جبلة. كذلك أغار الملك عمرو بن هند على بلاد الشام في العلم ٥٦٣م وواجه الحارث بن جبلة وتقاتل معه لأسباب مالية تتعلق بعدم دفع الغساسنة المتوجب

[1] أحمد أمين، مصدر سابق، ص ٢٦.

[2] أيضاً، ص ١٨.

عليهم من ضرائب والتزامات مالية للمناذرة. وتقاتل قابوس بن المنذر ملك الحيرة مع المنذر بن جبلة ملك الغساسنة. وكانت قبائل من بلاد الشام والعراق والجزيرة العربية تتحزب إلى جانب هؤلاء وأولئك. واستمرت المواجهات الدامية بين المناذرة والغساسنة في النصف الثاني من القرن السادس الميلادي. وكانت هذه المواجهات العسكرية العربية لصالح القوتين العظميين في ذلك الوقت، وهو ما يذكرنا بالواقع العربي قبل العام ١٩٩٠، عندما كان العالم العربي مقسوماً إلى معسكرين: معسكر متحالف مع الغرب، ومعسكر متحالف مع الشرق. وعندما زال الاتحاد السوفياتي من خريطة العالم السياسية أصبح العالم العربي في مجمله متحالفاً مع المعسكر الغربي.

وقد كان لمملكة الحيرة شأن كبير في الثقافة العربية إلى جانب أنها كانت قوة سياسية وعسكرية. فقد كان عرب الحيرة "أرقى عقلاً ومدنية من عرب الجزيرة لتحضرهم ولمجاورتهم مدنية الفرس العظيمة. وتسرّب إلى هؤلاء العرب شيء من علوم اليونان وآدابهم"[1] فيقال أن الحيرة في عهد ملكها عمرو بن هند أصبحت موئلاً للشعراء ق. س. وأن عمرو بن هند كان علامة سياسية فارقة في الشعر العربي ق. س. فجاء ذكره في معظم شعر الشعراء العرب ق. س. كذلك فإن الملك النعمان بن المنذر يذكرنا بالأمير سيف الدولة الحمداني من حيث حُبه للشعر وفضله على الشعر العربي.

كما كان للحيرة شأن مرموق في العمارة العربية. ولعل الأثر البارز للعمارة العربية في الحيرة قصر الخورنق المشهور والمعروف الذي بناه النعمان بن المنذر بواسطة المعماري الرومي سنمّار الذي لقي حتفه بعد ذلك بسبب هذا القصر في القصة المعروفة بـ "جزاء سنمّار". إلا أن المعمار في الحيرة قد خضع في مجمله إلى الفن المعماري الساساني.

ومما يثبت لنا أن العرب ق. س كان لديهم دول وسياسة وتشريعات سياسية وقانونية ولم يكونوا عبارة عن بدو هائمين على وجوههم في الصحراء، فقد قرأنا أن التدمريين قد تأثروا بالثقافة اليونانية والرومانية. وأنهم استفادوا من خبرة هؤلاء في الإدارة

[1] أحمد أمين، مصدر سابق، ص ٢٠.

وطرق الحكم والتشريع السياسي والاجتماعي. فكان للتدمريين مجلس للشيوخ Senatus على شاكلة مجالس الشيوخ في العصر اليوناني والروماني والأمريكي الحالي. "وكان لهذا المجلس سلطة سنّ القوانين والتشريعات، وله رئيس وكاتب وجملة أعضاء، ويشرف على السلطة الإجرائية شيخان وديوان يتألف من عشرة حكام. وكانت هناك سلطة قضائية ينظر فيها مجموعة من الوكلاء Syndices وغيرهم من العمال"[1].

وهناك من لعب دوراً سياسياً كبيراً في الجزيرة العربية كقبائل الحميريين المعروفة في جنوب الجزيرة العربية. وكانت مثل هذه القبائل التي كانت تسيطر على القسم الجنوبي الغربي من الجزيرة العربية معروفة لدى اليونان والرومان. ويبدو أن الحميريين قد أنشأوا دولة لهم (٢٤٥-٥٢٥م)، وجعلوا من "ظفار" عاصمة لهم. وكان الحميريون أتباعاً لمملكة قتبان يؤدون الجزية لها، في حين أنهم كانوا على نزاع مع مملكة سبأ، واستطاعوا الاستيلاء على مأرب عدة مرات. وفي أيام الدولة الحميرية اجتاحت اليمن كوارث طبيعية وسياسية مما سبب ضعف الدولة الحميرية نتيجة لضعف الاقتصاد وتعطل التجارة مما دفع أعداء اليمن كالأحباش إلى غزو اليمن في العام ٣٤٠م. وفي هذه الفترة تمت تحولات تاريخية كبيرة في تاريخ الجزيرة العربية حيث دخلت اليهودية والمسيحية إلى الجزيرة العربية وجاء الأحباش مرة أخرى واحتلوا اليمن بحجة اضطهاد ملك الحميريين "ذو نواس" لنصارى نجران وقتل الآلاف منهم في الأخدود وبدعم وتأييد من الروم. وفي هذه الفترة انهار سد مأرب وسبب كارثة اقتصادية كبيرة لليمن السعيد اضطرت كثيراً من القبائل العربية اليمنية إلى الهجرة خارج اليمن.

كذلك ظهر الصفويون الذين كانوا مجموعة من القبائل العربية المرتحلة والجارية وراء الزرع والضرع بين سوريا والعراق وبين الأردن وأعالي الحجاز. وقد اتصلت هذه القبائل بالروم وتعاملوا معهم سياسياً ومالياً. وكانت هذه المعاملة تتراوح بين المد والجزر حسب قوة الروم وضعفهم، خاصة أن الصفويين كانوا يقيمون في معظم الأحيان على أطراف بلاد الشام التي كانت تخضع للروم. ولم يصلنا من أخبار الصفويين الشيء الكثير

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٣، ص٨٩.

نتيجة لاتسام كتاباتهم بالطابع الشخصي. "فلم نتمكن من الاستفادة من هذه الكتابات من الوجهة السياسية والعسكرية. فلم نعثر على اسم ملك أو موضوع سياسي يشير إلى الحالة السياسية التي كانت سائدة في العراق وبلاد الشام أو الجزيرة العربية في تلك الأيام"[1].

وإلى جانب هؤلاء وأولئك كانت هناك "مشيخات" عربية تكوّنت في الشمال ولعبت أدواراً سياسياً معينة في شمال الجزيرة العربية. إلا أن معظم عمر هذه المشيخات كان قصيراً لأن قوتها كانت ترتكز على قوة شيوخها الحاكمين. وكانت بعض هذه المشيخات قد استغلت ضعف جيرانها السياسي والعسكري فأغارت عليهم كما فعلت بعض القبائل العربية حين أغارت على دولة السلوقيين، وتم للقبائل العربية السيطرة على شواطئ الفرات في منتصف القرن الثاني ق. م. كما "استغلت هذه القبائل أهمية الطرق البرية التي تمر بالبوادي، وكانت شرايين التجارة العالمية في ذلك الوقت، فتحكموا في مسالكها، واستغلوا أهمية الماء بالنسبة للقوافل والجيوش واخذوا يعاملون المعسكرين الشرقي وهو الفرس والغربي وهو الروم وفقاً لحاجتهما لهذه الطرق وللماء ويفرضون على المعسكرين شروطاً تتناسب مع مواقفهما العسكرية ومع الأحوال السائدة في تلك الأيام. وصاروا يجبرون كلا المعسكرين على تقديم أحسن الترضيات لهم لتقديم خدماتهم له، والانضمام إليه ضد المعسكر الآخر"[2]. وقامت على إثر ذلك إمارات عربية متعددة منها "إمارة الحضر"، و "إمارة الرُّها"، و"إمارة حمص"، و "إمارة سنجار" وغيرها. وقامت حكومات مختلفة كحكومة تدمر، وحكومة الغساسنة في بلاد الشام، وحكومة المناذرة في العراق. كما تكوّنت وقامت إمارات عربية مختلفة في مواضع مختلفة من المناطق الخضراء في العراق وبلاد الشام.

وعلى كثرة هذه الممالك وهذه المشيخات وهذه الإمارات، فما زلنا حتى الآن نجهل الكثير من نواحي الحياة السياسية في هذه الكيانات السياسية المختلفة، خاصة ما يتعلق بالمسائل التشريعية والقانونية والإنجازات العمرانية والمدنية الأخرى التي قاموا بها. كما أننا ما زلنا حتى الآن نجهل دقة طبيعة العلاقات السياسية التي كانت قائمة بين هذه الكيانات السياسية وبين الدول الكبرى المجاورة لها.

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٣، ص١٤٧.

[2] أيضاً، ج٢، ص٦٠٥.

من ناحية أخرى، وعلى إثر انقسام الإمبراطورية الرومانية إلى قسمين وظهور الإمبراطورية البيزنطية ومجيء الساسانيين إلى الحكم حوالي العام ٢٢٦م قام كل هؤلاء بالتعامل مع العرب سياسياً حيث كان لكل هؤلاء حدود واسعة وطويلة مع القبائل العربية. كما كانت هناك قبائل عربية من البدو الرُحّل تقيم في أراضي هاتين الإمبراطوريتين بحثاً عن الماء والكلأ والإقامة في أرض خصبة ذات زرع وضرع. وكانت هاتان الإمبراطوريتان تستعملان هذه القبائل لمحاربة القبائل العربية الأخرى التي تغزو حدود هاتين الإمبراطوريتين. في حين تمكّنت الإمبراطورية البيزنطية من كسب بعض العرب الذين يعيشون على حدود هذه الإمبراطورية إلى جانب النصرانية لكي يؤمّنوا حدودهم من غزو الإعراب. وكذلك فعل الساسانيون فِعْلَ البيزنطيين من حيث التحالف السياسي مع مجموعات كبيرة من القبائل العربية التي كانت تسكن على مقربة من حدودها. وكان هذا التعاون ينطلق من منطق عدم قدرة الجيوش النظامية على صد غزوات البدو التي كانت أشبه بالمليشيات أو بقوات المقاومة الشعبية في هذه الأيام.

ولعل هذا ما يفسر لنا في مقتبل الأيام كيف استطاع العرب الذين كانوا من سكان البادية غير المدربين عسكرياً تدريباً حديثاً وغير مجهزين بالسلاح الحديث قياساً على ذلك العصر من غزو الإمبراطورية الساسانية في العراق والانتصار عليها وكذلك غزو الإمبراطورية البيزنطية في بلاد الشام والانتصار عليها، فيما لو علمنا أن مثل هذه الحروب لم تكن بين جيشين نظاميين بقدر ما كانت بين جيوش نظامية تواجه مليشيات وقوات مقاومة فدائية، كُتب لها النصر كما كُتب النصر في العصر الحديث للمليشيات الفيتنامية في مواجهة القوات النظامية الأمريكية، وكما كُتب النصر للمليشيات الكوبية في مواجهة الجيش النظامي الكوبي المدعوم من قبل أمريكا، وكما كُتب للمقاومة الفلسطينية من مواجهة القوة العسكرية الإسرائيلية في العام١٩٨٧، والعام ٢٠٠٠.

من ناحية أخرى ومن أسباب ومظاهر السياسة العربية في الجزيرة العربية وخارجها أن لعب العرب دور الحلفاء للقوتين العظميين في ذلك الوقت: الإمبراطورية

الساسانية والإمبراطورية البيزنطية. فقد كان العرب قبل الميلاد وبعد الميلاد حلفاء لإحدى هاتين القوتين العظميين في ذلك الوقت. وهو ما كان عليه حالهم في العصر الحديث قبل العام ١٩٩٠ حيث كان قسم من العالم العربي متحالفاً مع القوة العظمى الاتحاد السوفياتي، والقسم الآخر مع القوة العظمى الأخرى أمريكا. وكان العرب يدافعون عن إحدى هاتين الإمبراطوريتين ضد العرب الآخرين، كما قرأنا عندما غزا عرب الحيرة العرب الغساسنة وعندما غزا عرب الغساسنة عرب الحيرة. وعندما غزا العرب بعد الإسلام العراق حيث وقف "عرب الضاحية" وعلى رأسهم قبيلة "بكر بن وائل" إلى جانب الفرس الساسانيين المجوس ضد العرب المسلمين. وكذلك وقف العرب الغساسنة إلى جانب البيزنطيين في حربهم مع العرب المسلمين في بلاد الشام، مما يذكرنا بوقوف عدد من العرب إلى جانب أمريكا والدول المتحالفة معها في حرب الخليج في العام ١٩٩١ ضد العراق.

ومن هنا يتبين لنا أن العلاقة السياسية بين العرب وجيرانهم من القوى العظمى والصغرى لم تتعدَ التحالف السياسي، ولم تتعدَ النشاط التجاري والاقتصادي. ولم يتم للقوى السياسية الأجنبية احتلال الجزيرة العربية زمناً طويلاً، وإن كانوا قد اخضعوا بعض أجزاء من الجزيرة لسيطرتهم وأبقوا على الحكام العرب فيها كما فعل الساسانيون في البحرين. "فلم يكن للبيزنطيين أو الساسانيين سلطان سياسي أو تدخل فعلي. ولهذا انفردت فعاليتاهم السياسية والعسكرية مع العرب النازلين في الأراضي التي خضعت لحكمهم وسلطانهم ومع عرب بادية الشام وعرب العراق"[1].

إلى جانب كل هذا، كان للعرب علاقات سياسية مع أطراف مختلفة، منها علاقتهم بالحبشة وعلاقتهم بالفرس عندما احتلوا اليمن. ورغم ذلك، فإننا لا نعلم الشيء الكثير عن هذه العلاقة. "فنحن معدمون، ولا نملك نصاً واحداً مدوناً عن ذلك العهد الذي يعتبر من العهود الخطيرة في تاريخ اليمن والجزيرة العربية"[2].

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٢، ص٦٣١.

[2] أيضاً، ج٣، ص٥٢٨.

إن هذه الممالك العربية التي نشأت في شمال الجزيرة العربية وفي جنوبها كانت وراءها أسباب سياسية محضة، كما كان وراء نشوئها أسباب جغرافية واقتصادية مختلفة، ومن هذه الأسباب مجتمعة:

١. موقع الجزيرة العربية الجغرافي بين الهند والشرق الأقصى من جهة والبحر الأبيض والغرب من جهة أخرى مما كان له أثره الكبير على التجارة العالمية في ذلك الوقت.

٢. خصوبة أرض اليمن وبلاد الشام والعراق التي شهدت كل منهما ممالك قوية ذات أثر بعيد في التاريخ العربي ق. س.

٣. كان لموقع الممالك العربية الجنوبية بين البحر في الجنوب والصحارى والجبال إلى الشرق والشمال أثره في حمايتها من الغزو الخارجي مما ساعد على استمرار الكيانات السياسية القائمة على الاستمرار.

٤. كان لقرب الممالك العربية في الجزيرة العربية وخارجها من الغرب واتصالها بالروم أثره الفكري الكبير على الحياة الثقافية في هذه الممالك. في الوقت الذي فيه لم تكن الممالك العربية الجنوبية متقدمة فكرياً كما كانت عليه الممالك العربية الشمالية.

٥. كانت هناك ثلاث قوى سياسية رئيسية تتحكم في شمال الجزيرة العربية وجنوبها قبيل ظهور الإسلام هي: الساسانيون في العراق والبيزنطيون في بلاد الشام ومملكة حمير العربية بينهما. وكان الدين عاملاً قوياً في الصراع السياسي الذي كان قائماً في ذلك الوقت، حيث ارتبط الدين بالمصالح الاقتصادية ربطاً محكماً.

٦. اتخاذ قريش سياسة الحياد الحذرة بين القوتين العظميين مراعاة لمصالحها التجارية. كما قامت قريش – كما فعلت القوتان العظميان – بربط مصالحها التجارية بأمورها الدينية وبأمورها السياسية[1].

٧. انهيار هيمنة العلاقات العصبية في المجتمع القبلي، واعتماد قيام الكيان القبلي والزعامة العشائرية على المال. فكان المال أهم عامل لدعم السلطة القبلية والسلطة السياسية كذلك، حتى أنه كان المبرر الكبير لكثير من التصرفات الأخلاقية والاجتماعية كالكرم مثلاً الذي كان يُستعمل ويُستغَل لأغراض سياسية. وهو ما يفسر لنا قول حاتم الطائي، كريم العرب:

يقولون لي: أهلكت مالاً فاقتصد   وما كنت لولا ما يقولون سيدا

*

لو حاولنا أن نلقي الضوء على قريش وعلاقاتها السياسية في القرن السادس والسابع الميلادي وهي التي كانت مفتاح التاريخ العربي الجديد عندما بزغ الإسلام من بين ظهرانيها، لوجدنا أن قريشاً كانت فئة مسالمة لا شأن لها في السياسة إلا ما يُسهّل لها ازدهار تجارتها ولا شأن لها بالحروب والاقتتال إلا ما كان دفاعاً عن هذه التجارة وأهميتها. فطبع التاجر وطبع التجارة الابتعاد عن التحالفات السياسية مع طرف ضد الطرف الآخر. وخاصية الازدهار التجاري هي موقف الحياد من كافة الأطراف المتنازعة في الداخل والخارج. بل إن أسباب ازدهار التجارة التي كانت قريش تحرص عليها أشد الحرص وتصونها بكل ما أوتيت من حكمة ورشاد أن تبني سياستها على استرضاء الجميع وعدم استعمال القوة العسكرية – التي لا تملكها – في تسيير مصالحها التجارية.

[1] عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية**، ص٢٤-٣٠.

فكانت سياسة قريش تتركز لا في الردع العسكري ولا في القوة الحربية ولكن في الحلم والصبر وعقد التحالفات مع الجميع في الداخل والخارج والوقوف على الحياد في صراع سياسي في الداخل والخارج. وقد نال قريش من جرّاء أنها فئة لم تُخلق للقتال وليس لديها استعداد للحروب الهجاء الكثير والطويل، والعيب فيها.

وقد ساعد قريش على أن لا يكون لها سياستها التحالفية مع طرف ضد الآخر أن الحكم فيها كان لا مركزياً. ولا وجود لحكومة مركزية قوية مهيمنة، تتخذ القرار وتعقد الرأي على سياسة معينة، ولها سلطة مطلقة على أهل مكة. بل كانت الحياة اليومية تسيّر فيها على نحو حُكمٍ للرؤساء وأصحاب النفوذ والجاه بالتراضي. وكانت مكة عبارة عن مدينة "تتألف من شعاب، كل شِعْب لعشيرة، وأمر كل شِعْب لرؤسائه، هم وحدهم أصحاب الحل والعقد والنهي والتأديب فيه. وليس في استطاعة متمرد مخالفة أحكامهم. وهؤلاء الرؤساء هم الحكام الناصحون وهم عقلاء الشعب"[1].

إضافة لذلك، فقد كان المجتمع المكي مجتمعاً محافظاً لا ينظر إلى تغيير أو تبديل في عاداته ومعتقداته ولا يسعى إلى تبديل في حياته. وكان يرى أن هذه المحافظة والمواظبة على تراث الآباء والأجداد هي سر نجاحه التجارة ومكمن ثروته الطائلة. فهم كارهون للثورة والخروج على التقاليد والعُرف والعادات. وهم متمسكون بها أشد التمسّك، ومحافظون عليها أكبر المحافظة. وهم يرون أن القانون الموروث هو أفضل القوانين وأكثرها نجاعةً وتوفيقاً. وأن الطاعة للموروث هي سبيل النجاح والفلاح.

وإذا كان لقريش علاقات سياسية مع أحد المعسكرين المتنازعين في ذلك الوقت فهذه العلاقات لا تتعدى أن تكون لصالح التجارة وليست لصالح السياسة رغم أن السياسة كانت مخلوطة بالتجارة في ذلك الوقت والتجارة مخلوطة بالسياسة أيضاً كما هي حالها اليوم وفي بقية عصور التاريخ. ولكن قريشاً حاولت بذكاء ومهارة وفطنة أن لا تحتفظ

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٤، ص٤٩.

بجيش مُسلّح على استعداد للانضمام إلى أحد الأطراف المتخاصمة فيما لو نشب صراع سياسي وعسكري في منطقة من المناطق المجاورة أو البعيدة. فاقتصر تحالف قريش مع البيزنطيين مثلاً من خلال زيارة هاشم بن عبد مناف للشام ومقابلته لأحد عمال القيصر على عقد "اتفاقية" تجارية، وليس على عقد "حلف" عسكري أو سياسي. في الوقت الذي كانت قريش لا تحتفظ فيه بجيش نظامي قوي مُسلّح، وإنما تحتفظ برجال أمن فقط من الأحباش لحماية قوافلها وأمنها الداخلي في مكة وليس للدخول في معارك حربية طاحنة. فكان وضعها العسكري أشبه بوضع سويسرا الآن.

وإذا كان زعماء مكة قد برزوا بروزاً كبيراً كآل عبد مناف فإن هذا البروز لم يكن بروزاً سياسياً بقدر ما كان بروزاً تجارياً ومالياً. فالزعامة كانت تجارية وليست سياسية. وعندما قام أولاد عبد مناف بالسفر إلى بلاد الشام والحبشة واليمن وبلاد فارس ومكثوا هناك يرتبون الاتفاقيات مع هذه الدول والحكام كانوا في مهمة تجارية وليس في مهمة سياسية. وكان هؤلاء بمثابة ملحقين تجاريين لقريش وليسوا سفراء سياسيين لها. فسافر هاشم إلى بلاد الشام، وسافر أخوه عبد شمس إلى الحبشة، وسافر أخوه المطلب إلى اليمن، وسافر أخوه نوفل إلى بلاد فارس. وقد مات معظم هؤلاء في أرض خارج مكة حيث كانوا يتاجرون ولا يحاربون. فمات نوفل في العراق، ومات المطلب في اليمن، ومات هاشم في غزة.

وهذا كله لا يعني أن لا أحداً حاول أن يكون ملكاً في مكة، وأن يجعل من مكة مملكة مكيّة. فقد كان الطامعون السياسيون كُثر. ومن هؤلاء عثمان بن الحويرث الذي كان أول زعيم عربي ق. س فُتن بالمُلك، وسعى إليه وتنصّر من أجله ومن أجل أن يساعده الروم على أن يتبوأ عرش مكة، إلا أن أمله خاب وقالت له قريش وللطامعين بعرش مكة:

إن قريشاً لقاحٌ لا تُملَك، ولا تُملِّك.

ثم قتلت قريش ابن الحويرث ليكون عبرة لغيره من الطامعين بعرش مكة السياسي في المستقبل، وحيث لا عرش في مكة غير عرش المال والتجارة، علماً بأن ابن الحويرث عندما طمع بعرش مكة كان قد هدد قريش في تجارتها وبقطع طرق قوافلها مع بلاد الشام حيث البيزنطيين المؤيدين له والداعمين لعرشه. ولكن قريشاً قالت بقوة وبصراحة متناهية بأنها لا تُملك ولا تُملِّك، وقتلت من أراد تملُّكها واعتلاء عرشها السياسي. "ولم تحمل قريش تهديد ابن الحويرث على محمل الجد، وهي تعلم أن البيزنطيين همهم تجارة قريش أكثر مما يهمهم عرش ابن الحويرث في مكة. كذلك فإن تهديد التجارة القرشية أمر عسير نتيجة لطول الحدود الشامية مع الجزيرة العربية. ووجدوا أن ادعاء ابن الحويرث هذا لا صحة له ولم يصدر عن الروم، فلم يقيموا لهذا الكلام وزناً، وقتلوا ابن الحويرث"[1].

ومن هنا نرى أن السادات والزعماء الذين ظهروا في مكة كقُصي بن كلاب، وعبد الله بن جدعان، وعمرو بن لُحي، والأسود بن المطلب، وهاشم بن عبد مناف، وعبد المطلب، والوليد بن المغيرة، وهشام بن المغيرة، والحارث بن هشام، ويزيد بن الأسود، وعمرو بن أمية، والأسود بن قُصي، ونوفل بن عبد مناف، وأبو سفيان بن أمية، وسعيد بن العاص، وعثمان بن عفان، وغيرهم، لم يتبوأوا مراكز ومهام سياسية بقدر ما تبوأوا مهام ومراكز تجارية ومالية. وكانوا زعماء تجاريين ولم يكونوا زعماء سياسيين. وكان يشار إليهم بأنهم أثرياء مكة وكبار تجارها وليسوا زعماء مكة السياسيين وقادتها العسكريين.

وكما أن مكة وقريش قد استفادتا من استقرارهما السياسي بابتعادهما عن السياسة ونزاعاتها، فقد استفادتا أيضاً من عدم الاستقرار السياسي والنزاعات السياسية التي كانت تحيط بهما. فمكة قد استفادت من الحكم السياسي المتدهور في اليمن ومن تقلص حكم التبابعة وظهور ملوك وأمراء منافسين. وبذلك زال الخطر الذي كان يتهدد الحجاز من قِبَل اليمن نتيجة لطمع حكامها الأقوياء في الاستيلاء على الحجاز.

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٤، ص٩٣.

ولعل مما شجع القريشيين على الابتعاد عن السياسة ونزاعاتها المستمرة مركز مكة الديني في ذلك الوقت كمُجمّع لأصنام العرب وآلهتهم، مما يستدعي أن تكون مكة آمنة ومطمئنة على المال والأصنام التي كانت وسيلة من وسائل جلب المال وازدهار التجارة المكية في ذلك الوقت. و لم يكن هذا شأن مكة وقريش وحدهما بقدر ما كان شأن المدينة أيضاً وشأن الطائف وشأن معظم المراكز التجارية المهمة في الجزيرة العربية.

وكما علا شأن قريش بابتعادها عن السياسة والتفافها إلى التجارة منذ بداية القرن السادس وحتى منتصف القرن السابع، فقد علا شأنها أيضاً مالياً[1] وسياسياً – باقترابها من السياسة وابتعادها عن التجارة. "فقد استبدلت قريش سيادة الإيلاف بسيادة الإسلام[2]، دون ثمة تعديل في الموازين القائمة، كما انتقل هذا الشعور مع قريش وراء حدود الحجاز. فكان لها صدارة الفتوح والولايات المستجدة"[3]. وذلك بفضل الإسلام الذي حقق لها بشجاعة وبمنطق تاريخي خاص ونادر قيام إمبراطورية سياسية واسعة، دانت لها أكبر إمبراطوريتين في العالم آنذاك : الروم والفرس، وامتدت عبر العصرين الأموي والعباسي. وأصبحت قريش ذات مُلكٍ عظيم كما قال أبو سفيان لعمِّ الرسول العباس بن عبد المطلب:

"لقد أصبح **مُلكُ** ابن أخيك عظيماً"[4].

[1] يقال أن ما حصلت عليه قريش من المال في عهد الإسلام يساوي أضعاف أضعاف ما حصلت عليه في عهد "الإيلاف" التجاري. فقد تدفقت على المدينة في عهد عمر بن الخطاب "الحمول من الذهب والفضة والجواهر النفيسة والثياب الفاخرة" وكان تهافت المال على المدينة في عهد الخليفة ابن الخطاب واضحاً في عطاء عمر.

انظر: إبراهيم بيضون، **الحجاز والدولة الإسلامية**، ص١٢٧.

أنظر: ابن طباطبا، **الفخري في الآداب السلطانية**، ص٨٣.

[2] كانت سيادة "الإيلاف" قد حققت لقريش مالاً وفيراً، إلا أن ما فعله الإسلام لقريش من ثراء وجاه كان أكبر من ذلك بكثير، فيما لو علمنا أنه حوّل الأرستقراطية العربية القبلية التي كانت في عهد "الإيلاف" إلى طبقة من الإقطاعيين المسيطرين في أقاليم الخلافة.

أنظر: برهان دلّو، **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي**، ص١١٧.

[3] إبراهيم بيضون، مصدر سابق، ص١٢٧.

[4] الطبري، مصدر سابق، ج٣، ص١١٧.

وهكذا حكمت قبيلة قريش طيلة أكثر من ستة قرون متوالية (٦٣٢-١٢٥٨م) بفضل الإسلام وكذلك بفضل ذكاء أبنائها السياسي، هؤلاء الأبناء الذين مارسوا السياسة بذكاء شبيه بذكاء التجارة فحققوا بالسياسة أضعاف ما حققوه بالتجارة، فيما علمنا أن التجارة سياسة، وأن السياسة تجارة ولكن من نوع أرقى وأكثر إبداعاً. وكانت قريش القبيلة التي ولدت عشرات الخلفاء والسلاطين والحاكمين والقادة القابضين على الشرق والغرب على السواء.

وقد كان معاوية بن أبي سفيان على حق في مقولته السياسية المشهورة التي أصبحت نظرية مشهوداً لها في تاريخ السياسة العربية – الإسلامية الكلاسيكية وهي:

لو أن قريشاً لم تكن، لعُدتم أذلةً كما كنتم. وإن أئمتكم اليوم جُنَّة لكم.

وهذه عصبية واضحة وفاضحة من معاوية الذي أراد أن يُنمّي عصبية قريش حتى يستتب له الحكم وتقوى أركان الدولة الأموية. ومن هنا فقد جنّد لهذه العصبية الأموال الطائلة والشعراء[1] والدعاة يتغنّون باسمها ويمجّدونها. علماً بأن العرب لم يكونوا أذلةً ق. س. وإن لم يكن لهم مجد سياسي كبير وموحَّد كما كان لهم بعد الإسلام. وأن قريشاً ق. س لم تكن غير قبيلة عادية. و لم تتمتع بمزايا ذهنية وعقلية خارقة ومميزة. فقريش "لم تكن أبلغ العرب ولا أشعرهم ولا أعلمهم. فلم يكُ لقريش شاعر ذو قدْر يقارن بشعراء غيرها من القبائل"[2]. فلم تنتج قريش شاعراً واحداً مرموقاً على سبيل المثال غير عمر بن أبي ربيعة. كما لم يكن لها ذلك الجاه والسلطان العظيم ق. س. وكانت هناك ق. س قبائل عربية أكثر منها جاهاً وأعز مكانة كالحميريين وملوكهم وبطونهم، وبني كلب وبطونهم الضخمة، ومجموعة قبائل أسلم، وجهينة، وسعد هذيم، ونهد، وبني عذرة، وقبائل الأزد، وطيء، ومدحج وغيرها .

[1] من أشهر هؤلاء الشعراء: عبد الله السلولي، وعبد الله بن قيس الرقيات.

[2] حسين مونس، **تاريخ قريش**، ص٢٠٦.

وقد قرأنا في الصفحات السابقة كيف أن العرب كانت لهم ممالك وعروشاً وسلطاناً، وإن لم يكونوا قوىً عظمى كما كان عليه الفرس والروم. وأنهم كانوا حلفاء لإحدى الإمبراطوريتين العظميين في ذلك الوقت. وأنهم كانوا داخل الجزيرة العربية وخارجها صمام الأمن السياسي في المناطق التي عاشوا فيها وحكموها سواء في بلاد الشام أو في العراق أو في الجزيرة العربية. كما كانوا الشريان المهم - بشراً وحجراً - في جسد التجارة العالمية. وبدونهم وبدون قوافلهم الآمنة وطرق تجارتهم السالكة لم يكن من المستطاع للتجارة العالمية في ذلك الوقت أن تستمر وتزدهر على النحو الذي كانت عليه.

*

تلك كانت حالة الجزيرة العربية السياسية ق. س. أما حالة الجزيرة العربية السياسية ب. س فقد كانت جاهزة لاستقبال التغيير السياسي الكبير الذي جاء به الإسلام والذي قاده وانتصر له الإسلام. كذلك فقد كانت المنطقة المحيطة بالجزيرة العربية تشهد في القرن السادس الميلادي ومنتصف القرن السابع تغيرات سياسية واجتماعية واقتصادية أدت بدولتي الفرس والروم إلى الوهن والضعف. وكانت دولة الفرس ودولة الروم كحبة الفاكهة الناضجة في نهاية موسم الصيف تنتظر من يقطفها، وإن لم تجد قاطفاً سقطت وحدها على الأرض.

لقد كان القرنان السادس والسابع للميلاد نقطة تحول كبرى في تاريخ البشرية، سواء في داخل الجزيرة العربية أو في خارجها. وقد رسمت نقاط التحوّل هذه عدة عوامل سياسية في ذلك الوقت منها:

١. ظهور علامات الشيخوخة على الإمبراطورية الساسانية التي شهدت ثورات وانقسامات داخلية مختلفة نتيجة لفساد الحياة السياسية مما أدى إلى

انهيار الإمبراطورية الساسانية[1] بسرعة أمام ضربات المليشيات الإسلامية في القرن السابع للميلاد.

٢. بدء تدهور الإمبراطورية البيزنطية في عهد الإمبراطور العظيم جستنيان وأفول نجمها، نتيجة لارتفاع معدلات الضرائب الفادحة، والأموال الطائلة التي أفلست خزينة الدولة، والتي صُرفت في بناء الكنائس العظيمة الفخمة والقصور الباذخة. ونتيجة لسوء حال الفلاحين الذين كانوا يعيشون حالة هي أقرب إلى الرق. وكان أهل الريف يعيشون حياة قاسية إلى أبعد الحدود. ونتيجة لفساد الحياة الاجتماعية وانتشار البغاء وتجارة الرقيق الأبيض بكميات هائلة. إضافة إلى أن هذا العصر كان عصر تدهور اقتصادي. ومما أدى أيضاً إلى انهيار الإمبراطورية البيزنطية كقلاع البسكويت أمام ضربات المليشيات الإسلامية في القرن السابع للميلاد.

٣. دخول جيران الجزيرة العربية في حروب متوالية أنهكت الحكومات وأضعفتها وأفرغت خزائنها المالية، وقضت على شبابها وعضد دولتها. فتاريخ الفرس والروم هو تاريخ دامٍ مليء بالحروب والفتن والنزاعات التي استغلها أعداء هاتين الإمبراطوريتين من العرب والمسلمين لانتزاع المُلك منهم وهو ما حصل في مقتبل الأيام.

٤. حصول تغيرات اجتماعية واقتصادية في الجزيرة العربية وخاصة في مكة واليمن نتيجة لتفكك الروابط الاجتماعية في القرنين الخامس والسادس

[1] لنلاحظ أن القرن السادس والقرن السابع الميلادي قد شهدا حياة سياسة زاخرة قبل ظهور الإسلام. وأن الدول المجاورة للجزيرة العربية كان فيها قوانين وشرائع سياسية متقدمة. وكانت هناك أحزاب سياسية ومعارضة سياسية وبرلمان. وأن من ملوك الفرس وقياصرة الرومان من كانوا من المصلحين السياسيين والمشرعين السياسيين التي لا تزال قوانينهم وتشريعاتهم السياسية معمولاً بها حتى الآن. ومثال ذلك ما نعرفه عن جستنيان الأول قيصر الروم (٤٨٣–٥٦٥) الذي وضع قوانين وتشريعات سياسية ما زالت أوروبا تعمل بها حتى الآن. كما أن كسرى الأول (٥٣١-٥٧٩) بذل جهوداً مضنية في الإصلاح السياسي والإداري.

الميلاديين وظهور المُلكية الخاصة في هذه المجتمعات بدلاً عن المُلكية المشاعة متمثلةً بالأموال المستثمرة في الأعمال التجارية. وبحيث "أدت الثروة إلى تمزيق وحدة القبيلة وإلى نوع من التفاوت الاجتماعي بين البطون القرشية، أصبحت معه العلاقة عضوية بين دخل الفرد والحقوق التي يتمتع بها"[1].

٥. تأسيس قريش لحكومة من نوع معين بقيادة بني سهم وكان منهم عمرو بن العاص. ومن المؤرخين من يقول "ان هذه الحكومة كانت شيئاً يشبه القضاء بحيث يحتكم القرشيون وغيرهم ممن يفدون على مكة من العرب إلى زعماء بني سهم فيما يقع بينهم من خصومات. وكان يلي الحكومة عند قريش أصحاب الرأي والحلم والدهاء فيها كأكثم بن صيفي وذي الأصبع العدواني وغيرهما من حكماء العرب"[2]. ثم أسست قريش أول حكومة سياسية متمثلة في "دار الندوة" أو "دار الملأ الأعلى" بقيادة قُصي بن كلاب الذي كان بيده رئاسة "دار الندوة" واللواء (قيادة الجيش) والحجابة (مفتاح الكعبة) وسقاية الحجاج ورفادتهم (إطعامهم). وتكون لهذه الحكومة أجهزة ومؤسسات وفرقة عسكرية أمنية من الأحابيش لحفظ الأمن في داخل مكة ومُرافقة القوافل التجارية.

٦. طمع القبائل المجاورة لحدود الإمبراطوريتين وغزوها من حين لآخر وعدم مقدرة هاتين الإمبراطوريتين على صد العدوان نتيجة لطول الحدود وقسوة الطبيعة وقلة الموارد وهرم ووهن الجيوش النظامية.

٧. انتشار الأوبئة والمجاعات في القرن السادس الميلادي وفي منتصف القرن السابع أيضاً في أنحاء متفرقة من العالم.

[1] إبراهيم بيضون، مصدر سابق، ص٨٦.

[2] حسن إبراهيم، مصدر سابق، ج١، ص٤٧، ٤٨.

٨. ونتيجة للفقر وانتشار المجاعات اهتزت الكيانات الاقتصادية ومن ثم الكيانات الاجتماعية والسياسية وانتشرت الفوضى نتيجة لذلك واختلّ الأمن، وأصبح العالم بحاجة إلى نظام اقتصادي جديد وإلى نظام اجتماعي جديد يتفادى مزيداً من الكوارث.

٩. ونتيجة للفقر والمحل وقلة الأمطار حصل تغير سريع في البنية السكانية في الشرق والغرب حيث اضطر المزارعون إلى هجر مزارعهم والرحيل إلى المدينة حيث أبواب الرزق أوسع، فخلا الريف من الناس واكتظت المدن بالسكان. وكان أن زاد فقر الناس وزاد جوعهم نتيجة لإهمال الزراعة وهجر الفلاحة.

١٠. تهرُّب كبار المُلاك المتنفذين من الفرس والروم من دفع الضرائب، وزيادة نفوذ وسلطان هذه الفئة في المجتمع. فكان أن دخلت الدولتان في مأزق مالي حدّ من إنفاقهما على جيشهما النظامي مما أضعف هذه الجيوش وجعلها فيما بعد لقمة سائغة وفريسة هينة وضعيفة أمام المليشيات الإسلامية الفدائية لعدم وجود قوات برية كافية لصد العدوان.

١١. تدخُّل الكنيسة في كثير من الإصلاحات السياسية والإدارية والحيلولة دون تنفيذها حفاظاً على مكانة الكنيسة المالية التي كانت تستفيد من الفساد المالي والإداري.

١٢. اشتداد النزاع الديني في الإمبراطورية الرومانية نتيجة لاضطهاد المذهب الأرثوذكسي للمذاهب المسيحية الأخرى. فعمّت الفوضى في هذه الإمبراطورية، وأصبحت كالشجرة العجوز الميتة اليابسة التي تنتظر من يقطعها.

١٣. كان ظهور الإسلام سبباً في تحول القبائل البدوية التي كانت تستعملها القوتان العظيمان كرأس حربة لمقاتلة وصد عدوان القبائل المغيرة عبر حدودها إلى قبائل غازية لهاتين الدولتين. ذلك أن هذه القبائل كانت تعلم علم اليقين ماذا يدور في الحياة السياسية في هاتين الدولتين. كما كانت تعلم الوهن والضعف اللذين أصابا هاتين الدولتين وأن الانضمام إلى صفوف العرب المسلمين في حربهم لهاتين الدولتين، هو أكثر نفعاً وأعز جاهاً وأضخم ثروة. وأن النصر في مثل هذه الغزوات لهاتين الدولتين سوف لن يأتي بالمال فقط ولكنه سيأتي بالسلطان أيضاً، حيث نصَّب الإسلام زعماء كثيرين من هذه القبائل التي كانت موالية لهاتين الدولتين في السابق كعمال وولاة على الأقطار والأمصار.

١٤. وفي ظل هذه الظروف لم تعد الإمبراطوريتان القديمتان الشرقية الفارسية والغربية البيزنطية تملك المال الكافي للمحافظة على جيش نظامي قوي، يستطيع أن يصدَّ القبائل المغيرة على حدودها من حين لآخر. ومن هنا وعندما قاد المسلمون مليشياتهم الفدائية ضد الجيوش النظامية الهرمة كان النصر ساحقاً وسريعاً لهذه المليشيات كما كان مفاجئاً للمؤرخين ومدهشاً للمتفرجين.

ونحن نعلم إلى أي حد وصلت الفتوحات الإسلامية، وكيف تمّت هذه الفتوحات. ولكن اللافت للنظر هنا أن العرب في بلاد الشام وفي العراق وقفوا ضد العرب المسلمين في هذه الفتوحات وإلى جانب الفرس والروم. ولم يكن عامل الدين وحده هو الذي جعل الغساسنة والمناذرة وقبائل عربية كثيرة أخرى تقف إلى جانب الروم والفرس ضد العرب المسلمين، ولكن كانت هناك عوامل سياسية مختلفة وكذلك مصالح مالية مختلفة دعت هؤلاء إلى الحرب إلى جانب الروم والفرس ضد العرب المسلمين. ومن هذه الأسباب:

١. صحيح أن عرب بلاد الشام وعرب العراق كانوا في معظمهم من المسيحيين إلا أن عامل الدين لم يكن سبباً قوياً لمحاربة هؤلاء الفاتحين العرب المسلمين.

٢. لقد كانت المنافع والمصالح المادية التي كان يجنيها العرب في بلاد الشام من البيزنطيين والعرب في العراق من الفرس كبيرة وحيوية. بل إنها كانت تمثّل الدخل الرئيسي لهذه القبائل. وكان الوقوف عسكرياً إلى جانب البيزنطيين والفرس هو حماية لهذه المصالح.

٣. كان عرب بلاد الشام وعرب العراق يستندون في حماية أنفسهم إلى أعظم إمبراطوريتين في التاريخ في ذلك الوقت. وكان يُشار إلى هاتين الإمبراطوريتين بالقوتين العظميين في ذلك الوقت. وكانت الدولة الإسلامية في ذلك الوقت لا تزال دولة حديثة ناشئة ذات مستقبل غامض. فكان من الصعب على عرب بلاد الشام وعرب العراق التضحية بالتحالف مع هاتين الإمبراطوريتين والوقوف إلى جانب العرب المسلمين.

٤. كان عرب بلاد الشام والعراق هم حُماة الحدود البيزنطية والفارسية. وهم الذين يتصدون للمغيرين الأعراب على هذه الحدود ويعرفون كيف يصدونهم ويتعاملون معهم. وهم مقابل هذه الخدمات الأمنية والعسكرية التي كانوا يؤدونها لهاتين الدولتين كانوا يتلقون الحماية والمال. وكانوا في حربهم للعرب المسلمين يدافعون عن هذه المصالح، ويعتقدون أن انتصار العرب المسلمين على دولتي الفرس والروم سوف يحرمهم في المستقبل من مثل هذه الامتيازات الأمنية والمالية، حيث ستصبح الحدود عندئذ آمنة و لم يعد هناك حاجة لمن يحميها أو يصدّ العدوان عنها. حيث أصبح الأعراب الذين اعتادوا أن يغزوا مثل هذه الحدود سكاناً وحكاماً داخل هذه الحدود. وأصبحت بلاد الشام

والعراق وغيرهما وطناً للعرب المسلمين بعد أن كانت بلاداً تُغزى وسكاناً تُسبى وأموالاً تُجبى.

٥. إن الفرس والبيزنطيين واليمنيين ومملكة الحيرة كانوا يشكّلون مع قريش عقداً تجارياً هو عقد "الإيلاف" التجاري، وعندما ظهر الإسلام وبدأت الفتوحات الإسلامية انهار هذا العقد ولم يعد قائماً مما أثّر على التجارة في الجزيرة العربية كما أثّر على التجارة العالمية كذلك. وقد اعتقد عرب الشام وعرب العراق من غساسنة ومناذرة وقبائل عربية أخرى بأن الإسلام جاء ليهدم تجارتهم وأن هؤلاء العرب المسلمين يسعون إلى تقويض اقتصادهم ولم يكونوا يعلموا أن الإسلام جاء لهم بالفتوحات ذات الأموال الضخمة التي تفوق كثيراً أموال التجارة وأرباحها. ومن هنا كانت وقفتهم ضد الفتوحات العربية الإسلامية ووقوفهم إلى جانب الفرس والروم الشركاء الفعليين والعالميين في عقد "الإيلاف" التجاري. وبانهيار "الإيلاف" التجاري انهار أيضاً الإيلاف السياسي بين هذه الفئات نفسها.

لقد كان لدى العرب ق. س حِسّ سياسي. وهذا الحِسّ السياسي منبعه وحدة الثقافة والمجتمع. ولا شك أن الوحدة الاقتصادية التي كان يجمعها ويمثلها "الإيلاف التجاري" الذي عمل الإسلام على إسقاطه ليقوم بدلاً منه "الإيلاف العقائدي" الإسلامي كانت عاملاً مهماً من عوامل الوحدة السياسية والوحدة الثقافية والاجتماعية التي كانت قائمة ق. س في الجزيرة العربية. وقد لاحظ بعض المستشرقين ومنهم فون غرونباوم من أن العرب وإن لم تكن لديهم وحدة سياسية ق. س إلا أن مفهوم لفظة "عرب" الشاملة ومضمونها كان كافياً لإنماء الحسّ القومي المشترك. فالعرب كانوا موحَدين سياسياً من حيث لا يشعرون. فنمط حياتهم الاجتماعية كان واحداً ونمط حياتهم الثقافية والاقتصادية كان واحداً أيضاً وإن لم تكن لديهم فلسفة سياسية واحدة تستقطب ضمائرهم وأعمالهم حول غرض ورمز معين[١]. وعندما جاء الإسلام وجد العرب على هذا النحو من الوحدة

[١] Von Grunebaum, ***The Nature of the Arab Unity before Islam***, PP6,7,17

ولكن كان ينقصهم الرمز والغرض، فأوجد لهم الرمز والغرض وهو الإسلام. وهكذا قامت في الجزيرة العربية في العام ٦٢٢م أول دولة عربية إسلامية، تخطّت حدود القبائل العربية، وأغنت العرب عن الإيلاف وتجارته وقوافله.

*

وإذا أردنا أن نُلخّص أُسس النظام السياسي الذي كان قائماً في الجزيرة العربية ق. س فسيبدو لنا أن هذا النظام كان قائماً على الأُسس التالية:

- كان الحكم العربي في داخل الجزيرة العربية وخارجها حكماً تعسفياً قبلياً مطلقاً. فرغم مجاورة العرب لأنظمة سياسية فيها هوامش ديمقراطية كثيرة كالمجالس التشريعية والأحزاب المعارضة في كل من الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الفارسية؛ أي أن الحكم العربي ظل حكماً ديكتاتورياً قبلياً[١].

- كان الحكم في معظم أنحاء الجزيرة العربية وفي عرب الشام وعرب العراق ملكياً وراثياً محصوراً في عائلة واحدة[٢].

- الملك هو رأس السلطة وهو القابض على الدولة الشمولية. ويتمتع بكافة السلطات. وحكمه حكماً مطلقاً. وهو الذي يقود الجيوش ويعلن الحرب

[١] يذكرنا هذا الوضع بالوضع القائم حالياً في العالم العربي. فرغم مجاورة العرب لدولة فيها من الهوامش الديمقراطية الشيء الكثير وهي "إسرائيل" إلا أن معظم أنظمة الحكم في العالم العربي ما زالت كما كانت عليه قديماً.

[٢] نذّكر هنا أن الحكم بعد الإسلام قد انحصر أيضاً في عائلة واحدة أو قبيلة واحدة وهي قريش. وقد امتد حكم هذه القبيلة منذ بدء العهد الراشدي وحتى نهاية العصر العباسي الثاني. كما لا تزال بعض الأنظمة الملكية في العالم العربي تحكم من خلال نسبها لقريش.

والسلام. وهو الكاهن الأعظم في الوقت نفسه. فكان ملك الدين والدنيا وممثل الربّ على الأرض وظله.

- لا سلطان على الملك إلا سلطان الربّ. ولا أحد يحاسب أو يعاقب الملك غير الربّ. والملك بهذا يحكم بموجب الحق الإلهي ولا سلطان للشعب عليه[1]. وأن التمرد وعدم إطاعة الملك هو تمرد على الربّ وعدم إطاعة أوامره.

- كانت خزينة الدولة هي خزانة الملك، يتصرف بها كما يشاء، ويهب منها لمن يشاء، ويمنعها عمن يشاء.

- كان المجلس الاستشاري للملك يتألف من الكهنة ورؤساء القبائل وكبار الموظفين. وكان هؤلاء ينتظمون في مجلس يُسمّى "المزود". وهو قريب من مجلس الشورى في هذه الأيام في بعض الدول الخليجية. حيث يتمُّ تعيين أعضاء هذا المجلس من قبل الملك. كما يتمُّ صرفهم من قبل الملك أيضاً.

- كانت المملكة تقسم عادة إلى مقاطعات على رأس كل مقاطعة حاكم أو عامل، وكان يُسمّى "الكبير" جمع "كبراء" وهو ينحدر عادة من العائلة المالكة أو من كبار الطبقة الأرستقراطية. وكانت وظيفة "الكبير" المحافظة على الأمن، وجمع الضرائب، وتجييش الجيوش في أيام الحرب.

- يملك الملك وأسرته أراضٍ وممتلكات واسعة في المملكة لا حصر لها. وهو يستخدم جهاز الدولة لتوسيع هذه الممتلكات من حين لآخر لحفظ الهيبة

[1] ما زالت مثل هذه القوانين سارية إلى الآن في أنحاء متفرقة من العالم العربي، حيث لا سلطان على الحاكم غير سلطان الله. والله وحده هو الحسيب والرقيب فقط على الحاكم، ملكاً كان أم رئيساً.

الملكية له وللعائلة المالكة[1]. وله الحق في الاستيلاء على ما يشاء من الأراضي والمزارع والأملاك، دون حسيب أو رقيب.

- كانت الحكومات في قيامها تعتمد على الطبقة الأرستقراطية وكبار المُلاّك والكهنة في مساندتها وحشد القوة لها. وكانت هذه الطبقة هي الطبقة الحاكمة الفعلية للبلاد، ومنها تتألف مجالس الحكم والولاة وقيادات الجيش وخلاف ذلك.

- وكان من رموز النظام عدة فئات مساندة للحكم وداعمة له ومنها فئة "الأقيان" وهم كبار الموظفين المدنيين والدينيين من الكهنة. وهؤلاء يُعيّنهم الملك ويصرفهم الملك أيضاً. ومنها فئة "الأقيال" وهم كبار الإقطاعيين وزعماء القبائل في المملكة. ومنها فئة قادة الجيش التي كان أفرادها من أبناء وجهاء القبائل وزعمائها.

- لم تكن السلطة السياسية مستمدةً من علو النسب ورفعة الجاه ولكن من الثراء المادي. وكان المجتمع مقسَّماً سياسياً نتيجة لتقسيمه الاقتصادي. ففي مكة على سبيل المثال وعندما ظهر قُصي بن كلاب سيد قريش ومؤسس عزها السياسي والاقتصادي كان التنظيم السياسي المتمثل في "دار الندوة" أو "ندوة الملأ الأعلى" مستنداً إلى التقسيم الاقتصادي. "ذلك أن الندوة كانت شكلاً من أشكال التنظيم السياسي الذي يتناسب مع مستوى التطور الاقتصادي – الاجتماعي الذي وصلت إليه مكة عند استتباب الزعامة لقريش في شخص قُصي بن كلاب. وكانت لحكومة الندوة في مكة أجهزتها ومؤسساتها كالسدانة والسقاية والرفادة واللواء والقيادة وفرقة عسكرية مكونة من الأحابيش. في حين لم يكن لحكومات القبائل البدوية أجهزة ولا جيش أو شرطة"[2]. ويردّ بعض المؤرخين

[1] ما زالت بعض الأسر الحاكمة في الجزيرة العربية على وجه الخصوص تتصرف بالمنطق ذاته. وما زالت هذه الأسر أغنى وأكثر ثراءً من أي فئة أخرى في المجتمع.

[2] برهان دلّو، مصدر سابق، ج٢، ص٣٦٢، ٣٧٣.

أسباب تطور مثل هذا الشكل السياسي في مكة إلى تطور وسائل الإنتاج والمُلكية الخاصة التي كانت تشمل أموالاً موظّفة في الأعمال التجارية والربوية، وفي استثمار الأراضي وبعض مصادر المياه[1]. "فالثروة أدت إلى تمزيق وحدة القبيلة وإلى نوع من التفاوت الاجتماعي بين البطون القرشية، أصبحت معه العلاقة عضوية بين دخل الفرد والحقوق التي يتمتع بها. وهكذا فإن السلطة السياسية في مكة كانت عبارة عن مراكز نفوذ تقررها الأهمية الاقتصادية، دون أن يكون لأسرة ما أو لزعيم ما السيادة الكاملة"[2]. ويردّ بعض المؤرخين ومنهم إبراهيم بيضون سيادة قريش على مكة – وهي السيادة التي ناقضت المقولة السابقة – إلى تاريخية هذه السيادة، وأنها كانت وراثية وخاصة، وربما كان ذلك سبباً في أن تستمر هذه السيادة التراثية التاريخية الخاصة حتى نهاية العصر العباسي، وطوال أكثر من ستة قرون ممتدة (٦٣٢-١٢٥٨م).

- وفي داخل الجزيرة العربية وفي المجتمع المكي على وجه الخصوص، وفي صدر الإسلام، كانت هناك حياة سياسية. وكانت هناك أحزاب سياسية، ولكنها كانت أحزاب نفعية، تسعى وراء مصالحها ومنافعها الخاصة، ومن هذه الأحزاب:

١. الحزب المعارض لقريش. وهو الحزب الذي قام من عدة قبائل معارضة لحصر الخلافة والإمامة والقيادة بيد أبناء قريش دون غيرهم من المهاجرين أو الأنصار أو باقي القبائل العربية الأخرى.

٢. الحزب الأموي النفعي. ومن مؤسسيه في عهد الرسول أبو سفيان. ومن قادته عثمان بن عفان. وهو من أقوى الأحزاب السياسية في صدر الإسلام. وكانت له أسماء مختلفة حسب مراحله التاريخية. فكان في

[1] أنظر: برهان دلّو، مصدر سابق، ص٣٧٢.

[2] إبراهيم بيضون، مصدر سابق، ص٨٩، ٩٠.

عهد الرسول يُسمّى "الحزب القرشي" لأنه تبنى القضية الرئيسية وهي الدفاع عن قريش وعن حقها في الحكم والسيادة. ثم في عهد عثمان بن عفان أصبح يُسمّى بـ "الحزب العثماني" نسبة إلى عثمان بن عفان الذي وضع مبادئ الحزب موضع التنفيذ السياسي والواقعي. وفي عهد معاوية بن أبي سفيان أصبح اسمه "الحزب الأموي".

ومن أهم مبادئه وأهدافه:

- حصر الحكم في أسرة واحدة وهي الأسرة الأموية[1].
- إبعاد الهاشميين عن الحكم[2].
- تعزيز مبدأ الملكية الوراثية في السلطة الأولى.
- الانتقال من الديمقراطية الشورية إلى الحكم المطلق.
- فرض مبدأ "الحق الإلهي"، وأن التكليف بالحكم من الشرع وليس من الشارع[3].
- تسليط العنصر العربي على باقي الشعوب الأخرى.
- فرض العرب كطبقة أرستقراطية رفيعة المقام.
- فرض نظام إداري مقتبس من الأنظمة الأجنبية.
- فرض نظام مالي لمصلحة الأسرة الحاكمة.
- إفساد الحياة الدينية التي جاء بها الإسلام.
- القضاء على المؤسسة الدينية المرموقة التي نشأت أيام النبي .
- إفساد الحياة الاجتماعية الإسلامية بانتشار الفسق واللهو.

[1] استناداً إلى قول أبي سفيان بعد ظفر عثمان بن عفان بالخلافة : "فوالذي يحلف به أبو سفيان ما زلت أرجوها لكم". وكذلك قول عثمان بن عفان عندما تولّى الخلافة : "لتصيرنّ إلى أولادكم وراثةً". وهو ما ردده معاوية بن أبي سفيان عندما عهد بالخلافة إلى ابنه يزيد.

[2] تمثّل هذا في حربهم الضروس مع علي بن أبي طالب وقضائهم على أبنائه.

[3] وهذا يتمثّل في قول عثمان بن عفان عندما طولب بالاعتزال والتخلّي عن الخلافة: " والله لا أخلع قميصاً قمّصني إياه الله".

٣. الحزب النبوي المحافظ. وهو حزب كان يتبنّى المثالية النبوية في شقيها الروحي والاجتماعي. وكان من بين أعضائه: علي بن أبي طالب، أبو ذر الغفاري، أبو أيوب الأنصاري، رافع بن خديج، وغيرهم من الحرس القديم من المهاجرين والأنصار.

٤. حزب الثلاثة. ومن قادته: أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة الجرّاح. وقد تمّ تشكيل هذا الحزب قبل وفاة الرسول. وكان هدف هذا الحزب تولّي الخلافة وحصرها بين هؤلاء الثلاثة على التوالي.

٥. حزب الشعب. وهو حزب الأغلبية الذي كان غير راضٍ عما يجري في الحياة السياسية بعد مقتل عمر بن الخطاب وتولّي عثمان بن عفان. كما كان يمثل المعارضة المتطرفة. ومن زعماء هذا الحزب: عبد الله بن سبأ، وأبو ذر الغفاري، والأشتر النخعي، ومحمد بن أبي حُذيفة، ومحمد بن أبي بكر. وكانت له مطالب سياسية مختلفة منها:

- الإصلاح الشامل للمجتمع.
- الدعوة إلى الثورة ضد عثمان بن عفان، والموالين له من الأمويين.
- إقصاء بني أُميّة عن الحكم.
- العودة إلى الشورى الإسلامية النقية.

٦. حزب علي (المحافظون). وهو حزب مثالي يفتقر إلى الواقعية السياسية. وكان من قادته: علي بن أبي طالب، أبو أيوب الأنصاري، عبد الله بن عباس، عمار بن ياسر، والمقداد بن الأسود. وكان ينادي بالمبادئ التالية:

- استرجاع العهد الذهبي للإسلام.

- تحقيق المثل العليا التي نادى بها الإسلام.
- رقابة الدولة في تصرفاتها وأنظمتها.
- المعارضة المعتدلة للدولة.
- العمل على تصحيح أساليب الحكم المتبعة.
- النصح والإرشاد للدولة والتدخل لحل المشكلات المستعصية.

٧. الحزب الشعوبي. وهو حزب الأقليات الحاقدة على العرب والإسلام، والذي كان يسعى إلى تسميم المجتمع العربي – الإسلامي. ومن قادته: أبو لؤلؤة، وجفينة، وكعب الأحبار، والهرمزان. وهؤلاء جميعاً كانوا وراء حادثة اغتيال عمر بن الخطاب.

٨. حزب أهل المدينة. ومعظم أفراده كانوا من الأنصار. ومن بين قادته: قيس بن عبادة، وعبد الرحمن بن حسان. وقد تمّ تشكيل هذا الحزب لمقاومة بني أمية في الدرجة الأولى، ولمقاومة استفرادهم بالسلطة. وكانوا يرون أن وصول بني أمية إلى الحكم معناه العودة إلى عصر ما ق. س. كما كانوا مستائين من عدم وفاء الخلفاء الراشدين بعهدهم أن يكون من الأنصار الوزراء ومن قريش الأمراء، كما وعدهم بذلك كل من أبي بكر وعمر بن الخطاب في اجتماع "السقيفة" الشهير. وقد قاوم الأمويون هذا الحزب مقاومة شرسة وعنيفة، وتجلّت هذه المقاومة بالخطوات التالية:

- تقويض المجتمع الديني المثالي الذي كان قائماً أيام الرسول.
- فتح مجتمع المدينة على اللهو والمجون.
- تعيين ولاة قُساة على المدينة يأخذون المعارضة بالعنف والقوة.
- تسليط الإعلام الشعري الأموي عليهم، لتشويه صورهم أمام الناس.

٩. حزب طلحة والزبير. ومن قادته السيدة عائشة زوج الرسول. وهو حزب قبلي عصبي قام بسبب استبعاد طلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام عن الخلافة. وناصب عثمان بشكل خاص العداء والمعارضة.

١٠. حزب الخطّابين (أبناء عمر بن الخطاب). وهو الحزب الذي كان أعضاؤه ينادون بالخلافة لآل الخطاب. ومن قادته أبو موسى الأشعري الذي أسقط الخليفة علي بن أبي طالب، كما أسقط المُطالِب بالحكم معاوية بن أبي سفيان في حادثة "صفّين"، وتنصيب عبد الله بن عمر بن الخطاب.

١١. الحزب الأموي المنشق. ومن قادته عمرو بن العاص. وهو حزب كان يعمل ضد الخليفة الأموي بالذات ويقوم بدور الجاسوسية على الخليفة لحساب أحزاب المعارضة. وكانت له أهدافه السياسية المختلفة ومنها إعداد ثورة في المجتمع لتغيير النظام العام. ولكن هذا الحزب لم يفلح في تغيير المجتمع، ذلك أن الأمويين من أصحاب السلطة عمدوا إلى المقاومة الشرسة مما أطال أمد الثورة بحيث مات معظم أعضاء هذا الحزب من الحرس القديم و لم يعد هناك قادة أو كوادر حزبية قادرة على مواصلة المعارضة ضد الحكم الأموي. وكان أن كسب الأمويون أصحاب السلطة الرهان واستطاعوا أن يستمروا في الحكم قرابة تسعين عاماً (٦٦١-٧٥٠م)[1].

□

[1] استفدنا كثيراً في هذا التصنيف الحزبي المبتكر من تصنيفات عبد الله العلايلي.

انظر: عبد الله العلايلي، مصدر سابق، ص٩٩-١١٨.

□ السيناريو الأول

■ أن يبقى العرب وثنيين

▯ كان يمكن للعرب أن يظلوا وثنيين زمناً طويلاً، ما دام أنهم كانوا منغمسين في التجـــارة وتكديس الثروات غير ملتفتين أو معنيين كثيراً بشؤون السمـــاء وما يجـري فيها أو ما تقول، وإنما كانت عنايتهم مُنصبَّة على ما يجري في الأرض من تجارة ومن ربـح وخسارة، مستفيدين استفادة قصوى من الأصنام وعبادتها ومن الكعبة ومكانتها لصـــالح التجارة وتنشيطها وازدهارها.

ولكن العرب ما كان لهم أن يقيموا كياناً سياسياً عظيماً ويتوحدوا تحت ظلـه بدون الفتح. وما كان لهم أن يقوموا بالفتح بدون دين يوحّدهم. علماً أن العـرب ق. س كانوا متوحدين إلى حد كبير، ولكن ليس سياسياً، حيث كانت السياسة تضرّهم وتضـرّ بمصالحهم التجارية والاقتصادية ق. س أكثر مما تنفعهم. ولكنهم كانوا متوحدين لغويـاً وثقافياً واجتماعياً واقتصادياً حيث كان "الإيلاف" يجمع بينهم ويربطهم بعقـد واحـد، ويُشركهم في الربح أو في الخسارة، ويعود عليهم جميعاً بالنفع أو بالمضرّة. وعلمـاً أن العرب ق. س كانت لهم كيانات سياسية متفرقة هنا وهناك، ولكنها غير موحدة. وكانت لهم عروش وملوك وسلاطين، ولكنهم كانوا متفرقين ومتنازعين.

ولعل عدم تمكّن العرب ق. س من إقامة كيان سياسي موحد ق. س لم يكن عائداً إلى قلة الزعماء المؤهلين لقيادة وحدة مثل هذا الكيان السياسي. فقريش – على سبيل المثال – كان فيها من الكفاءات السياسية العدد الكبير من الرجال المؤهلين لمثل هذا الدور، كأبي سفيان، وعثمان بن عفان، والوليد بن المغيرة، وهشام بن المغيرة، ومعاوية بن أبي سفيان، وغيرهم.

إذن، ما الذي حال دون قيام الدولة العربية الموحدة في الجزيرة العربية ق. س؟

لعل هناك عدة أسباب سياسية وتاريخية واجتماعية أدّت إلى عدم قيام مثل هذه الدولة منها:

- أن مثل هؤلاء الزعماء لم يقرأوا التاريخ جيداً و لم يعوه كما قرأه ووعاه الرسول. و لم يكونوا مثقفين بما فيه الكفاية بقدر ما كانوا تجاراً ناجحين ورجال أعمال موفقين. ولو تركوا التجارة إلى حين، وراحوا يتعبدون ويتنسّكون ويفكرون في خلق السماوات والأرض وفي التاريخ ومستقبل الأيام لربما حققوا إنجازات تاريخية كثيرة. ولقد كان لترك الرسول للتجارة وهو في عزّ شبابه (في الخامسة والعشرين) وهو التاجر اللامع، وانتحائه نحو التعبّد والقراءة والتفكير في المستقبل نقطة تحول عظيمة في حياة الرسول، كانت تشير إلى بوادر التشكيل السياسي والتاريخي الذي ظهر فيما بعد في حياة الرسول كقائد تاريخي ملهم.

- أن مثل هؤلاء الزعماء لم تكن لديهم رسالة يبلغوها، ودور تاريخي يُنتظر أن يلعبوه.

- لم يكن لمثل هؤلاء تلك الرؤيا السياسية الشمولية ولا النظرة المستقبلية الثاقبة ولا التقييم التاريخي السليم لمجريات الأمور السياسية في تلك الحقبة.

- أن مثل هؤلاء الزعماء كانوا يحرصون على الأمن في الجزيرة العربية، ولا يسعون إلى الحروب التي تسببها المطامع السياسية.

- لم يكن لهؤلاء الزعماء مطامع سياسية أو جغرافية خارج حدود الجزيرة العربية. وكانت كل مطامعهم تنحصر في الناحية المادية. وكان عنوان الرئاسة ومقام السياسة لا يتحقق - في رأيهم — عن طريق الأيديولوجيا بقدر ما يتحقق عن طريق المال. ومن هنا سلكوا طريق المال وإدارته لتحقيق الرئاسة والسيادة. ولعل حادثة أبي طالب (عم الرسول) وكيف تمّ انتزاع منصب الرفادة والسقاية منه ق. س رغم رفعة شأنه وكرم أصله، ولكن ذلك لم يشفع له كل هذا لأنه كان فقيراً، ولا رئاسة مع الفقر[1].

- لم يفطن هؤلاء إلى ضرورة استغلال الظرف التاريخي المواتي لضعف الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية، وبأن المسرح السياسي كان جاهزاً بانتظار البطل السياسي التاريخي ليأخذ بالناصية ويلعب دوره في إقامة الدولة العربية الموحدة.

- لم يكن لديهم ذلك الحلم السياسي الكبير بوحدة الأمة العربية وبقيام كيان سياسي عربي موحد. رغم أن "الملأ الأعلى" من قريش ومن آل عبد مناف قد أقاموا "دار الندوة" وهي النواة الأولى للدولة العربية الإسلامية التي أقامها الرسول في المدينة بعد الهجرة. إلا أن الحلم السياسي الكبير في إقامة كيان سياسي رفيع المستوى تكون لُحمته الأيديولوجيا الجديدة وسداه وحدة الأمة العربية لم يكن في بال أو في فكر زعماء قريش أو غيرهم من زعماء القبائل العربية أو الكيانات العربية السياسية التي كانت قائمة في ذلك الوقت. ذلك أن "الملأ الأعلى" لم يكن يتكون من مجموعة من السياسيين المحترفين أو من

[1] البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج١، ص٥٧.

العقائديين المتبحرين، ولكنه كان "يتشكل تاريخياً من جماعة كبار التجار والمرابين ومالكي العبيد"[1]. ومثل هؤلاء لا مستقبل سياسياً لهم ولا طموحات سياسية لديهم، ولا يريدون أن يلعبوا دوراً أبعد مما في جيوبهم لاعتقادهم أن اللعب بالسياسة هو اللعب بالنار وخراباً للديار، وهم الذين قالوا ما كرره القرآن على لسانهم بقوله ﴿وقالوا إن نتبع الهدى معك نُتخطَّف من أرضنا﴾[2] و"نُتخطَّف من أرضنا" تعني هنا "أننا نخشى إن اتبعنا ما جئت به من الهدى وخالفنا مَن حولنا مِن أحياء العرب المشركين أن يقصدونا بالأذى والمحاربة"[3]. وفي هذا ضياع قريش وضياع أموالها وتجارتها.

- لم يكن لديهم القوة العسكرية الكافية لتحقيق الحلم السياسي الكبير. وكل ما كانوا يملكونه من قوة عسكرية كان محصوراً في عدد من حراس الأمن الأحباش الذين كانوا يقومون بحراسة القوافل وحراسة بيوت الملأ الأعلى وحفظ الأمن داخل مكة.

- لم يكن المجتمع العربي في ذلك الوقت مستعداً لقبول حكم فرد سياسي دون استعمال القوة العسكرية. ذلك أن المجتمع في ذلك الوقت بدأ يتحلل من المُلكية المشاعة وينحو نحو المُلكية الفردية، وبدأ يتخلص من نفوذ القبيلة ونفوذ شيخها، ويتجه نحو حياة فردية مستقلة وهي الملامح الأساسية للمجتمع التجاري. وكان من الصعب عليه بعد أن تخلّص من حكم شيخ القبيلة وسلطته أن ينضوي تحت حكم رئيس سياسي أو ديني جديد.

[1] حسين مروّة، مصدر سابق، ج١، ص٢٣١.

[2] سورة **القصص**، الآية ٥٧.

[3] ابن كثير، **تفسير القرآن**، ج٣، ص١٩.

- لم يكن هَمُّ الملأ الأعلى همّاً سياسياً مستقبلياً بقدر ما كان همّاً مالياً وتجارياً - فكان حالهم كحال اليهود في الجزيرة العربية - يجنون من ورائه الأرباح الطائلة ويتمتعون بمتع الحياة المادية المختلفة. ولم يكن في تصورهم أو في خيالهم أن السياسة يمكن لها أن تحقق لهم أضعاف أضعاف ما يحققونه من مال التجارة. ويمكن لها أن تحقق لهم كذلك أضعاف أضعاف ما تحققه التجارة من متع الحياة المادية الرغيدة. وهو ما تمّ بالفعل ب. س في العصرين الأموي والعباسي وما تبع ذلك من عصور الخلافة الإسلامية.

ولو لم يظهر الإسلام لبقي العرب على هذه الحال منقسمين في جزيرتهم العربية بين ممالك شمالية وممالك جنوبية. ومتحاربين في بلاد الشام والعراق، قاصرين مهمتهم التاريخية السياسية على أن يكونوا "رأس الحربة" لهاتين الإمبراطوريتين، وعلى الذود عن حدود الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية ضد القبائل العربية الغازية من قلب الجزيرة العربية بين حين وآخر، مقابل عطايا وهدايا ومطايا القياصرة البيزنطيين والأكاسرة الفرس.

ولو لم يظهر الإسلام لظل العرب قُصَّراً سياسياً، معتمدين في السياسة على إحدى القوتين العظميين في ذلك الوقت لاستجارتهم ونصرتهم على أعدائهم كما فعل سيف بن ذي يزن الزعيم العربي اليمني عندما استجار بكسرى أنو شروان لينصره على الأحباش المسيحيين، وكان ذلك بمثابة خروج الاستعمار الحبشي من اليمن ودخول الاستعمار الفارسي. وقد تكرر مثل هذا الواقع السياسي في القرن العشرين - عندما أعاد التاريخ نفسه - عندما زال الاستعمار العثماني من العالم العربي في العام ١٩١٨ وحلّ محله الاستعمار الفرنسي والبريطاني والإيطالي.

ولو لم يظهر الإسلام لظل العرب يخافون السياسة ويخشونها خوفهم على تجارتهم وخشيتهم عليها. ولبقي العرب منغمسين في تجارتهم فقط ينمّونها ويلتزمون الحياد السياسي ما أمكنهم ذلك، ولا يدخلون في نزاعات سياسية أو عسكرية مع الآخرين حرصاً على الأمن والأمان اللذين تستدعيهما التجارة. وبهذا يكون الإسلام قد قدم المُنجَز الأكبر

للعرب وهو إقامة نظام وكيان سياسي، استمر سبعة قرون ممتدة من بداية العصر الراشدي وحتى نهاية العصر العباسي (٦٣٢-١٢٥٨م). وأن العرب بدون الإسلام ما كان لهم أن يقيموا مثل هذا الكيان السياسي الضخم، ولا أن يتركوا مثل هذا التاريخ الزخم. ولا أن يصبحوا أسياد أنفسهم في السياسة والحكم، لا يستجبرون بالآخرين ولا يجبرون الآخرين على حساب أبناء قوميتهم ودينهم كما كانوا يفعلون ق. س. وكان ذلك كله يتمُّ لأول مرة في تاريخ العرب، وهو أن يصبح العرب أسياد أنفسهم وذوي قوة ذاتية وينالوا استقلالهم الذاتي وسيادتهم الكاملة على أرضهم وعلى أرض الشعوب الأخرى الخاضعة لهم. وهو بلا شك إنجاز سياسي عظيم بكل المقاييس.

كذلك، لو لم يظهر الإسلام لظلت قريش سياسياً ضمن شكل من أشكال السلطة السياسية المحدودة والضيقة التي بُدئ بإقامتها في عهد بني عبد مناف مُتمثِّلةً بالملأ الأعلى وبسيطرة الطبقة التجارية الغنية من الأرستقراطية القرشية من الهاشميين والأمويين أبناء عبد مناف ضمن "الإيلاف" التجاري والسياسي الذي كان قائماً آنذاك، وضمن "دار الندوة" وتنظيمها السياسي والتجاري المحدود آنذاك[1]، تعمل على ازدهار التجارة وتطوير الاقتصاد، أكثر منها دولة ذات جيوش وسلطان سياسي يبعث الخوف والذعر في

[1] كانت "دار الندوة" تقوم مقام الدولة في تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية لأهل مكة. ومن ميكانيكيات هذا التنظيم ووظائفه:

- لا يسمح بدخول دار الندوة إلا لمن بلغ سن الأربعين من عمره، أو من كان أقل من ذلك ولكن شرط أن يكون من أبناء قُصي بن كلاب.
- يتمتع أعضاء "دار الندوة" من "الملأ الأعلى" بكافة السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية.
- كانت رئاسة "دار الندوة" وراثية محصورة في أبناء قُصي بن كلاب.
- عقد الاجتماعات لاتخاذ القرارات المهمة كقرارات التجارة والسياسة والحروب وإقامة الأسواق التجارية والمواسم الدينية؛ أي الخير والشر.
- تنظيم عقود الزواج.
- الاحتفال باختتان الأولاد.
- فضّ المنازعات التجارية والاجتماعية.
- الانطلاق من دار الندوة في التجارة أو الحرب.

صفوف جيرانه من الدانين والقاصين. ولربما تطور هذا الشكل السياسي البدائي إلى دولة إدارية وتنظيمية ذات حدود جغرافية ضيقة ربما لا تتجاوز حدود مكة والطائف، وربما تمتد إلى حدود المدينة فيما بعد، بعد أن تكون قريش قد وجدت صيغة تجارية واقتصادية مناسبة لإشراك يهود المدينة في هذه الدولة كما فعل الرسول عندما أقام "دولة المدينة" الأولى في العام ٦٢٢. ولعل هذا الشكل السياسي البدائي والمحصور في بيت عبد مناف من الرؤساء والزعماء والخلفاء الذي كنا نقرأ عن بداية تأسيسه من خلال "دار الندوة" هو ما تمّ تطويره بالفعل فيما بعد بواسطة الأيديولوجيا الإسلامية، ومن خلال أبناء عبد مناف (هاشم، وعبد شمس)[١] الذين نجحوا في حكم العالم العربي والإسلامي بشكل وراثي تعاقبي طيلة سبعة قرون متتالية، وبصيغة سياسية وعصبية قبلية متطورة، منذ بداية عهد عثمان بن عفان وإلى آخر خليفة من خلفاء بني العباس (٦٤٤-١٢٥٨م).

ولا شك بأن أبناء عبد مناف قد استطاعوا أن ينقلوا السياسة العربية في الجزيرة العربية وفي مكة على وجه الخصوص نقلة نوعية كبيرة. وأن يقفزوا بها قفزة تاريخية عظيمة ابتداءً من دار الندوة وانتهاءً بالعصر العباسي. وأن يؤسسوا لقيام الدولة الإسلامية والإمبراطورية الإسلامية التي قامت فيما بعد. وقد كانت ملامح هذه النقلة النوعية السياسية الكبرى تتجلى في المظاهر التالية:

- نقل الزعامة السياسية من أيدي رؤساء القبائل الأقوياء والأشداء إلى أيدي التجار الأغنياء الأثرياء.

- نقل الزعامة السياسية من المجتمع البدوي إلى المجتمع الحضري.

- نقل الزعامة السياسية إلى المدينة من الصحراء، ومن الخلاء إلى الملاء، ومن العصيان إلى الولاء.

[١] أبناء هاشم هم أصحاب النبوة والإمبراطورية العباسية، وأبناء عبد شمس هم أصحاب الثروة الكبيرة والإمبراطورية الأموية التي بدأها عثمان بن عفان.

♣ نقل الزعامة السياسية من فوضى القبائل إلى نظام المدينة المنضبط.

♣ نقل الزعامة السياسية من المجتمع الجماعي المشاعي إلى المجتمع الفردي ذي الملكية الخاصة.

♣ نقل الزعامة السياسية من الشفاهية إلى الكتابية عن طريق عهود ومواثيق وأدبيات "الإيلاف" التجاري والسياسي التي وقّعها هاشم واخوته مع العرب والعجم والتي تغنّى بها بعض الشعراء العرب ومنهم الشاعر مطرود الخزاعي الذي كان يُغنّي:

يا أيها الرجلُ المحوّل رحله   ألا نزلتَ بآل عبد مناف

هبلتك أمك لو نزلتَ عليهم   ضمنوك من جوعٍ ومن إقراف

الآخذون العهد من آفاقها   والراحلون لرحلة الإيلاف

والخالطون غنيهم بفقيرهم   حتى يكون فقيرهم كالكافي[1]

♣ نقل الزعامة السياسية من قواميس "القوة والبأس والكثرة والغلبة" إلى قواميس "اللين والمداهنة والمسايرة وكسب ودّ الآخر وثقته" وهو ما يُعرف بدليل السياسة لحفظ الرئاسة.

♣ نقل الزعامة السياسية من منطق الغلبة والعصبية فقط إلى منطق التطور الاقتصادي والاجتماعي.

♣ نقل الزعامة السياسية من مجرد زعامة قبلية خالصة إلى زعامة سياسية دينية اقتصادية في الوقت ذاته. وأن شرف مكة وشريف مكة بالتالي لم يكن شريفاً

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٣٦٩.

سياسياً أو دينياً أو مالياً وإنما كان شريف مكة هو الذي يجمع بين يديه هذه الأطراف والصولجانات الثلاث، وهو ما كان عليه حال هاشم بن عبد مناف وابنه عبد المطلب وغيرهما.

* المحافظة على جعل الزعامة السياسية وراثية حصرية كما كان عليه الحال في آل عبد مناف، وكما كان عليه الحال من قبل في آل قُصي بن كلاب الذي كان أول من بدأ في تاريخ العرب بسياسة الميراث السياسي عندما أورث زعامة "دار الندوة" إلى ابنه عبد الدار، وليس إلى من هو جدير بها بغض النظر عن نسبه وحسبه.



□السيناريو الثاني

■ أن يصبح العرب حنفاء

□ عندما ظهرت الحنيفية في الجزيرة العربية وهي (الإسلام الإبراهيمي الذي جاء على قواعده وأسسه ومبادئه الإسلام القرشي) لم تظهر ككتلة سياسية واحدة في منطقة محصورة واحدة ضد جبهة واحدة وبقيادة سياسية واحدة كما ظهر الإسلام القرشي فيما بعد.

فالحنيفية لم يكن لديها بُعد سياسي كما لم تكن أهدافها أهدافاً سياسية قط، وإنما كانت عقيدة دينية خالصة وإن كان بعض المؤرخين الإسلاميين قد صوّروا لنا مُسيلمة (ثمامة بن حبيب) في صورة الزعيم السياسي الذي كان يسعى إلى نزع الزعامة الدينية والسياسية من الرسول أو إشراكه في هذه الزعامة على الأقل، وبذا تمّ قتله كأي معارض سياسي آخر للسلطة.

والدليل أن الحنيفية لم يكن لها بعد سياسي أو أهداف سياسية تحققها يتلخص فيما يلي:

• أن الدعوة الحنيفية كانت كالدعوة الإسلامية في خلقها الديني وفي مبادئها وأركانها الدينية. بل إنها كانت الجذر الديني السليم للإسلام. فهي قد اشتركت مع الإسلام بالدعوة إلى التوحيد، وحج البيت، واتباع الحق، والدعوة إلى إعمال العقل والفكر في الكون والخلق، والنهي عن وأد البنات،

وعدم أكل لحم الميتة والخنـــزير، والاغتسال من الجنابة، والإختتان، وقطع يد السارق، وتحريم الزنا، وخلاف ذلك. ولم يكن ينقصها أو يفرّقهـــــا عـــن الإسلام إلا مجموعة من العناصر السياسية الواقعية، والقيادة السياسية الواعيـــة التي تقرأ التاريخ جيداً وتعيه جيداً.

- أن الحنيفية لم تنطلق من قاعدة جغرافية محددة كما فعل الإسلام حين انطلق من مكة ثم انتقل إلى المدينة. وكانت المدينة هي المنطلق التـــاريخي السياســـي الذي أصبحت معه فيما بعد عاصمة الخلافة في العهد الراشدي.

- أن الحنيفية لم يكن لها زعيم سياسي وديني موحَّد تدين لها كل الفصائل التي تدين بالحنيفية كما كان عليه حال المسلمين مع الرسول. وكـــان مُســـيلمة واحداً من قيادي هذه الحركة ولكنه كان قائداً إقليمياً في يمامة نجد. وليـــس قائداً قومياً كما كان عليه حال الرسول. كما لم تكن الحنيفية حركة موحَّـدة بقدر ما كانت فصائل متناثرة وتيارات عقائدية مختلفة.

- أن الحنيفية لم تتسم بالدعوة القومية كما اتسم بها الإسلام الذي جاء لعـــزة العرب، وإعلاء شأنهم. ولم تجعل من القوم العرب "خير أمة أخرجت للنـــاس" كما قال القرآن، وكما جعل الإسلام العرب. "فقد كان العرب يريـــدون ديانـــة تنهض بقوميتهم، ويعتبروها رمزاً لقوميتهم.. ديانة تعبّر عن روح العروبة، وتكون عنوانـــاً لها"[١]. ويروى في هذا الباب أن شخصاً يُدعى "قزمان" أبلى بلاءً حسناً في قتال قريش في معركة أُحد، فبشّروه بالجنة فقال لهم: " أيةُ جنة! والله ما قاتلت إلا حمية لقومي"[٢].

[١] سيّد القمني، مصدر سابق، ص٦٤.

[٢] أحمد البلاذري، أنساب الأشراف، ج١، ص٢٨١.

- أن الحنيفية لم يكن لها ذاك الأفق التاريخي الإنساني الذي كان للإسلام. كما أنها لم تقل بالدعوة العالمية كما بشّر الإسلام في ذلك. وكانت لا تملك تلك الرؤية الإنسانية العريضة التي تجاوزت العرب والجزيرة العربية إلى العالم كله. إضافة إلى ذلك فإن الحنيفية كان ينقصها الرؤيا الشاملة للكون والخليقة. ذلك أن العقل العربي في ذلك الوقت لم يكُ ينظر إلى الكون نظرة كلية كما كان عليه حال العقل اليوناني مثلاً. كما لم يُعنَ العربي بالأسئلة الكبرى عن الوجود والخلق والماهية كما سبق وعُني العقل اليوناني. وظل العقل العربي مقصوراً على المحدودات دون الكليات.

- أن الحنيفية لم تستعمل القوة العسكرية (والتي هي رمز للسعي إلى السلطة السياسية) في الدعوة الدينية كما فعل المسلمون في حربهم مع قريش وفي حربهم مع باقي القبائل العربية ثم في حروبهم مع الفرس والروم. و لم تلجأ إلى الفتوحات العسكرية لكي توحّد العرب بالقوة، حيث "ما من شيء وحّد العرب كالفتح"[1].

- أن الحنيفية لم تكن مصدر تهديد للثروة والتجارة المكية، وبالتالي فإن الحنيفية فلم تَعدْ قريشاً بكنوز كسرى وقيصر كما وعدهم الإسلام بعد ذلك من خلال قول الرسول : " والذي نفسي بيده لتملُكنَّ كنوز كسرى وقيصر" وذلك تعويضاً لقريش عن خسارتها التجارية المحتملة من سقوط "الإيلاف".

- أن الحنيفية لم تسعَ إلى قيام دولة لها في يمامة نجد، ذات تنظيم إداري مُحكَم كما فعل الرسول في إنشاء "دولة المدينة" التي كانت امتداداً للتنظيم السياسي الذي أقامه الملأ الأعلى من قريش في مكة مُتمثلاً بدار "الندوة".

[1] هشام جعيط، الفتنة.. جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ص٤٣.

- أن الحنيفية لم تكن دعوة سياسية واقعية يقودها سياسيون واقعيون. وإنما كانت دعوة دينية مثالية خالصة في وقت لم يكن فيه العرب معنيين بالدين بقدر ما كانوا معنيين بأسباب ازدهار التجارة وتنمية الحياة الاقتصادية والثراء، ومن بين هذه الأسباب كان الدين مُتمثلاً بالوثنية. "فأصنام قريش وآلهتها كانت قبل كل شيء مصدراً للثروة وأساساً للاقتصاد"[1].

- أن الحنيفية لم تكن دعوة للعامة كما كان عليه الإسلام. وإنما كانت دعوة فكرية دينية قاصرة على النخبة العربية المثقفة من الخطباء والشعراء والحكماء كقس بن ساعدة، وزيد بن نُفيل، وأمية بن أبي الصلت، وسويد المصطلقي، ووكيع الإيادي، وصرمة بن أبي أنيس، وورقة بن نوفل، وعامر العدواني، وعلاف التميمي، والمتلمس الكناني، وزهير بن أبي سُلمى وغيرهم.

- أن الحنيفية لم تسعَ – كما تفعل الحركات السياسية – إلى كسب الشارع العربي بطبقته الوسطى وحِرَفييه وعماله ومُستضعفيه وفقرائه كما فعل الإسلام.

- أن الحنيفية لم تكن دعوة مستقبلية مُستقطِبة للشباب في الدرجة الأولى. والدليل على ذلك، أنها لم تفعل كما فعل الإسلام في استقطاب الشباب من حولها والذين هم عدة وعتاد المستقبل. وهم الذين حاربوا في الفتوحات الإسلامية ونشروا الإسلام، وكان منهم القادة العسكريون في معارك مختلفة. وكان في هذا الاستقطاب الإسلامي للشباب على هذا النحو دلالة سياسية بالغة الأهمية.

[1] محمد الجابري، مصدر سابق، ص٩٩.

- أن الحنيفية لم تسعَ إلى إلغاء الآخر، وجبِّ ما قبلها كما تفعل الثورات السياسية في التاريخ الإنساني. واعتبار أن كل ما سبق هذه الثورات هو جهل وجاهلية وظلام وظلامية. ومن هنا فهي لم تدخل في صراع عسكري أو سياسي مع الوثنية في مكة وخارجها كما فعل الإسلام، و لم تفرض عقيدتها بالقوة.

- لم يكن بمقدور الحنيفية أن تحقق كياناً سياسياً مرموقاً للعرب كما فعل الإسلام. ذلك أنه لم يكن لأحد من زعماء الحنيفية أجداد بنوا صرحاً سياسياً تأسيساً ليأتي الأبناء من بعدهم ويكملوا هذا الصرح ويعلّونه ويرتفعوا به إلى درجة الإمبراطورية العظيمة، كما كان الحال مع الرسول الذي كان يعتمد في بناء الدولة على إرث سياسي كبير بدأ ببنائه جده الأكبر قُصي بن كلاب[1]. ورغم أن الحنفاء قد ظهر منهم أنبياء ومنهم خالد بن سنان العبسي إلا أنه لم يكن لديهم ذلك الإرث السياسي العتيد الذي يمكنهم من بناء دولة. والدليل أن الرسول عندما سُئل عن خالد العبسي قال عنه: "ذاك نبي أضاعه قومه" وعندما جاءت ابنة العبسي إلى الرسول بسط الرسول لها ثوبه وقال: "ابنة نبي ضيّعه قومه"[2]. فبنو عبس ليسوا كبني هاشم في رفعة المقام. وبنو عبس ليسوا كبني هاشم في الإرث المالي والسياسي الكبير والثري. ومن هنا لم يكن خالد العبسي مؤهلاً - رغم نبوته - لأن يصبح زعيماً سياسياً، حيث ضيّعه قومه بعدم امتلاكهم للإرث السياسي الزخم. ولعل زيد بن نُفيل[3] وأمية بن أبي الصلت ومُسيلمة الحنفي (ثمامة بن حبيب) كانوا على شاكلة خالد بن سنان

[1] أنظر: سيّد القمني، مصدر سابق، ص٢٦-٣٢.

[2] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج٢، ص١٩٦، ١٩٧.

[3] قال عنه الرسول: " يُبعثُ زيد بن نُفيل أمةً وحده" ، أي يُبعثُ منفرداً بدين.

أنظر: رضوان السيّد، **الأمة والجماعة والسلطة**، ص٤٣.

ومن الجدير بالذكر أن زيد بن نفيل كان من بني عدي وكان من أبناء عمومة عمر بن الخطاب. وقد تزوج عمر عاتكة ابنة زيد بعد ظهور الإسلام. و لم يكن بنو عدي على أية حال على الدرجة نفسها من زخم الإرث السياسي الذي كان لبني هاشم.

العبسي. فلم يكن بنو حنيفة (عشيرة مُسيلمة) على المستوى السياسي والتجاري الرفيع الذي كان عليه بنو هاشم، علماً أن حنيفة كانت تنتسب إلى قبيلة بكر بن وائل الشهيرة والكبيرة. ورغم أن مُسيلمة كان يحفزهم على مساندتهم له كنبي وكان يقول لهم: "يا بني حنيفة، ما جعل الله قريشاً أحق بالنبوة منكم، وبلادكم أوسع من بلادهم، وسوادكم أكثر من سوادهم، وجبريل ينزل على صاحبكم كما ينزل على صاحبهم". ولكن بني حنيفة مرة أخرى لم يكونوا بقدر بني هاشم.

*

ولو لم يظهر الإسلام، وبقي جزء من العرب أحنافاً، فلن تتسع وتنتشر مستقبلاً الدعوة الحنيفية لعدم وجود مخطط قومي وسياسي فيها، ولحكرها على الطبقة المثقفة والنخبة الممتازة من العرب. ولن تستطيع الدعوة الحنيفية أن تستقطب الشارع العربي في ذلك الوقت لفراغها من دعوتها القومية السياسية واعتمادها على الدعوة الدينية فقط، فيما لو علمنا أن العرب في ذلك الوقت لم يكونوا معنيين كثيراً بالقضايا الدينية، و لم يثيروا في يوم من الأيام صراعاً دينياً محموماً مع الآخرين من ذوي الأديان المختلفة. وكانت الوثنية بالنسبة لهم ما هي إلا وسيلة من وسائل تنشيط التجارة وازدهار الحياة الاقتصادية[1]. وكانت الوثنية بالنسبة لمكة وبالنسبة للعرب الآخرين بمثابة ديانة سياحية وديانة تجارية لا محتوى عقائدياً فيها، يدافعون عنه ويبذلون المال في سبيله ويقضون من أجله.

وقبيل ظهور الإسلام كانت الوثنية تلفظ أنفاسها الأخيرة، خاصة بعد أن تخلّى الرومان عن وثنيتهم واعتنقوا المسيحية في العام ٣١٢ وأصبح قسطنطين إمبراطور روما مسيحياً وجعل المسيحية دين الدولة الرسمي. ووصل العرب قبل ظهور الإسلام بقليل إلى مرحلة أن وثنيتهم قد تداعت وإيمانهم بعبادة الأصنام قد اهتز نتيجة لتطور وضعهم التجاري

[1] أنظر: شاكر النابلسي، المال والهلال.. الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام، ص ٢٩-٧٤.

وتغير وضعهم الاجتماعي. وأنهم يتجهون نحو الوحدة في المعتقد والعبادة. وقد تمثّل تطور هذا الوعي بالمظاهر والوقائع التالية:

- اشتراك مجموعة من القبائل في عبادة صنم واحد فقط تقليصاً لعدد الأصنام الكثيرة التي كانت تُعبد من قبل.

- انخراط كافة القبائل خلال موسم الحج في منظومة واحدة من العلاقات التجارية والاجتماعية والدينية.

- تنظيم مواسم الحج الوثنية وتوحيدها ق. س والتزام كافة القبائل بهذه التنظيمات.

- بدء احتقار العرب للأصنام من خلال حادثة إمريء القيس الذي سبّ الصنم وكسر القداح في وجهه، وحادثة الرجل الذي نفرت إبله من الصنم وتفرّقت عليه فرمى الصنم بحجر، وسبّه. وحوادث كثيرة أخرى تدل على احتقار العرب لأصنامهم، وتسفيههم لها، قبل أن يأتي القرآن ويسفّه هذه الأصنام في سورة "النجم" وغيرها.

- تطور العقل العربي قبيل ظهور الإسلام نتيجة لازدهار التجارة والحياة الاقتصادية وتبع ذلك تقدماً وانفتاحاً في الحياة الفكرية الاجتماعية. ومن هنا كان يقول بعض المؤرخين بأنه لو لم يظهر الإسلام لما بقي العرب على الوثنية، ولاعتنقوا إحدى الديانتين التوحيديتين: إما اليهودية وإما النصرانية[1].

[1] أنظر: سيّد القمني، مصدر سابق، ص ٦٤.

ومن هنا يتضح لنا أن العرب الوثنيين وخاصة المجتمع المكي لم يكونوا معنيين بالعقيدة الدينية. "وكثير من هؤلاء العرب الوثنيين كانوا يتصلون بالمسيحيين واليهود، يسمعون منهم ويقولون لهم، ويعاملونهم في شؤون الحياة على اختلافها، ولكنهم مع ذلك لا يتأثرون بما يرون من دينهم ومن مذاهبهم في الحياة"[1]. "ولم يكونوا يعطون للدين كبير وزن في حياتهم"[2]. "وأن قريشاً لم تكن أهل إيمان ولا صاحبة دين، وإنما كانت قبل كل شيء صاحبة تجارة تسعى فيها عامها كله"[3]. ولم يكُ شاغلهم ما يعبدُ العرب وما لا يعبدون، بقدر ما كان يهمهم أن تصل قوافلهم سليمة إلى غاياتها وتحقق أعلى نسب أرباحها. فقد كانت في مكة مجموعات كبيرة من رقيق المسيحيين ورقيق اليهود ورقيق المجوس، وكان كل هؤلاء يعملون لدى أسيادهم المكيين الوثنيين، ورغم ذلك فلم يجبرهم أسيادهم على التحول من أديانهم إلى الوثنية، أو إلى أي دين آخر غير دينهم.

كما كنا نرى زعماء قريش وخاصة من بني عبد مناف غير معنيين بأن يكون هناك دين توحيدي لقريش أو لغيرها من القبائل العربية. ذلك أن "عبادة الأوثان لم تكن عقيدة مكينة السلطان في عهد الدعوة المحمدية"[4]. وهم كانوا حريصين على حرية المعتقدات حرصاً تاماً، حتى تتاح للتجارة حرية تامة تبعاً لذلك. وكانوا منغمسين بالتجارة وجمع المال وتثبت قواعد مكة على أسس اقتصادية متينة، بدليل أن هاشم واخوته الثلاثة كانوا منتشرين في العالم القديم (الشام والحبشة واليمن وبلاد فارس) لا كمبشرين دينيين للديانة الوثنية أو الحنيفية أو غيرها، ولكن كرجال أعمال ومصالح تجارية وسفراء تجاريين لقريش في هذه الدول، وكحُماةٍ للتجارة القرشية والمكيّة مع هذه الدول الرئيسية والمهمة بالنسبة لتجارة قريش. وعليه، فلم تكُ قريش تسعى إلى دين جديد، أو تبحث عن دين جديد في أي وقت من الأوقات. ولم يكن الدين ذا وزن كبير في حياة عرب ما ق. س. حتى أن مكة كانت تخلو خلواً تاماً من رجال الدين ومن المؤسسة الدينية. كما أن

[1] طه حسين، **مرآة الإسلام**، ص١٥.

[2] محمد الجابري، مصدر سابق، ص١٠٠.

[3] طه حسين، مصدر سابق، ص١٧.

[4] عباس العقاد، **عبقرية الصديق**، ص٧٧.

الذين قاموا الإسلام في مكة لم يكونوا من رجال الدين[1] وإنما كانوا "من كبار الأغنياء والتجار الخائفين على تجارتهم والحريصين على نمو أموالهم"[2].

كذلك، فإن الوثنية كعقيدة دينية لم تكُ بتلك القوة والجبروت والعتو التي صوّرتها لنا الأدبيات الإسلامية المختلفة. و لم يكُ العرب متمسكين بإيمان قوي بهذه الوثنية كما جاء أيضاً في الأدبيات الإسلامية بعد ذلك. بل إن الشاهد يرى أن الوثنية كانت تلفظ أنفاسها الأخيرة عندما ظهر الإسلام بفضل عوامل عدة، منها التقدم التجاري والاقتصادي لمكة والتحول الاجتماعي الذي تمّ نتيجة لهذا التقدم الاقتصادي والتجاري. وأن المقاومة التي واجهها الإسلام من قريش لم تكن لأسباب دينية فقط بقدر ما كانت لأسباب اقتصادية واجتماعية. فقد كانت مبادئ الإسلام القرشي الأساسية موجودة في مبادئ الإسلام الإبراهيمي الحنيفي و لم تقاومه قريش كما قاومت الإسلام الذي رأت فيه تهديداً كبيراً لمصالحها التجارية ومنافعها المادية. ولذلك قالت قريش عند ظهور الإسلام القرشي انه من "رحمان اليمامة"؛ أي من الحنيفية التي نشأت في اليمامة؛ أي لا جديد هناك. وكان الجديد الذي جاء به الإسلام هو المناداة بالوحدة السياسية، وتعزيز الشعور القومي، وتتويج الأمة العربية كخير أمة أُخرجت للناس، وإقامة الكيان السياسي العربي."فالمصادر التاريخية تفيد بأن الدعوة المحمدية كانت تحمل منذ بدايتها مشروعاً سياسياً واضحاً هو القضاء على دولتي الفرس والروم والاستيلاء على كنوزهما. وأن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي واضح رافقها منذ منطلقها، وظلت محتفظة به وتعمل من أجله إلى أن حققته"[3]. وأن "ظهور النبي جاء وسط توجه عربي شامل إلى وحدة السوق التجارية ووحدة اللغة الثقافية، والتضامن في وجه العدو الخارجي الفارسي والبيزنطي. ومع ذلك فقد كانت دعوة النبي قفزة نوعية في هذا المجال؛ إذ شدد على إحلال الأمة محل

[1] لنلاحظ أن سدنة الكعبة لم يكونوا من الكهان أو من رجال الدين، وإنما كانوا من تجار مكة وكبار أثريائها. ويوم فتح مكة، كان سادن الكعبة عثمان بن عبد الدار، و لم يكن كاهناً، وإنما كان تاجراً أيضاً.

[2] صالح العلي، **محاضرات في تاريخ العرب**، ج١، ص٢٢٣.

[3] محمد الجابري، مصدر سابق، ص٥٧، ٥٩.

التحالفات القبلية والتجارية العابرة"[1]. وكان ما ينقص العرب في ذلك الوقت تشكيل أمة الدولة Statnation بعد أن تمّ قبل الإسلام تشكيل أمة الثقافة Culturenation[2].

ولو فهمت قريش الإسلام كمُعين لها على ازدهار تجارتها وزيادة مالها واتساع ثروتها وعلو شأنها ورقي مجدها ورفعة عزها و لم تكن خائفة منه لاعتقادها بأن الإسلام سيُفقدها الغنيمة لرحبت به منذ يومه الأول، وهي التي كان المال يلعب في حياتها الدور الأول والرئيسي، وهو الذي أتى لها بالعز والقوة كما أتى لها الإسلام فيما بعد بهذين العاملين[3].

*

وبعد هذا كله يتبين لنا أنه لو لم يظهر الإسلام، ولو أن العرب اعتنقوا الحنيفية بدلاً من الوثنية – ولو أن ذلك كان صعباً للأسباب التاريخية التي سبق وذكرناها – لما قامت لهم دولة وأصبحت إمبراطورية بعد أقل من أربعة عقود. ولما قام لهم كيان سياسي مرموق، يُعلي من شأنهم، ويجعلهم خير أمة أُخرجت للناس، ويبني لهم مجداً سياسياً كما لم يُبنَ لهم ذلك من قبل. ولكانت الصورة العربية السياسية في ذلك الوقت ذات ملامح رئيسية منها:

- كان من المتوقع أن يظل العرب محصورين في جزيرتهم حيناً وعلى أطراف الجزيرة حيناً آخر في الشام والعراق، دون أن يخرجوا إلى العالم الواسع في الشرق وفي الغرب.

[1] رضوان السيّد، مصدر سابق، ص٩٨.

[2] هشام جعيط، مصدر سابق، ص١٤.

[3] أنظر: برهان دلّو، مصدر سابق، ج٢، ص٢٣٨، ٢٣٩.

- وكان من المتوقع ألا يهاجر هذا العدد الكبير من عرب الجزيرة العربية إلى بلاد الشام والعراق حيث المياه الغزيرة والخصب المتوفر والطقس الأجمل والحياة الاجتماعية الأكثر راحة والأوسع انفتاحاً.

- كان من المتوقع أن يظل العرب قبائل متفرقة سياسياً، تعتمد على الغزوات والإتاوات وقطع طرق القوافل، والدفاع عن حدود الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية ضد غزو القبائل الأخرى مقابل إتاوات معينة. كما كان من المتوقع أن يظل العرب في المرحلة القبلية زمنا طويلاً، دون الانتقال إلى شكل الأمة الواحدة الموحدة. ذلك أن القرن السابع الذي شهد ظهور الإسلام كان عصر تحول سياسي كبير بالنسبة للممالك العربية التي كانت موجودة في ذلك الوقت. فالفرس قد قتلوا آخر ملوك اللخميين (ملوك الناس) في شمال الجزيرة العربية. والبيزنطيون استغنوا عن خدمات الغساسنة في بلاد الشام. وكانت دولة كندة قد سقطت كذلك[1].

- كان من المتوقع أن تزدهر التجارة العالمية العربية بفضل "الإيلاف" التجاري والسياسي الذي كان قائماً آنذاك. كما كان من المتوقع أن يتطور هذا الإيلاف وتتوسع حدوده.

- وكان من المتوقع أن تظل الثروة العربية محصورة في قريش ومملكتي الغساسنة والمناذرة في الدرجة الأولى. وهؤلاء هم غالبية العرب المسيطرين على التجارة العالمية وخطوط قوافلها آنذاك.

- وكان من المتوقع أن يظل العرب على غير الدرجة الثقافية والحضارية التي ارتقوها نتيجة للفتوحات الإسلامية واختلاط العرب مع الأمم الأخرى.

[1] رضوان السيّد، مصدر سابق، ص٢٢، ٢٣ .

- وكان من المتوقع أن يظل بنو عبد مناف زعماء لقريش، وكان بنو أمية هم الأكثر مقدرة مالية وسياسية على بناء كيان سياسي مرموق والفوز بالرئاسة والزعامة السياسية حتى في ظل الحنيفية. ولكن الإسلام استطاع أن ينزع من بني أمية قوتهم التجارية والسياسية إلى حين، ويعطيها لبني هاشم متمثلة بعبد المطلب وبالنبي ثم بعلي بن أبي طالب. ولكن بني أمية لم يلبثوا أن استعادوا هذه السلطة السياسية متمثلة بعهد عثمان بن عفان، ثم بعصر الأمويين الذي استمر قرابة تسعين عاماً (٦٦١-٧٥٠م). ولكن الهاشميين عادوا مرة أخرى إلى الحكم متمثلين بالعصر العباسي الذي امتد ستة قرون (٦٣٢-١٢٥٨م).

- وكان من المتوقع أن يظل العرب بدون أحزاب سياسية متناحرة ظهرت نتيجة للخلافات السياسية والصراعات الدينية على العروش كالخوارج والمعتزلة وأهل السنة والشيعة، وما تفرّق عنهم من فرق كثيرة ومختلفة بلغت أكثر من ١٩٥ فرقة دينية وحزباً سياسياً[١]. حيث كانت معظم الخلافات الدينية ذات مضامين سياسية.

- وكان من المتوقع أن يظل العرب بعيدين عن الملكية والنظام السياسي الملكي الذي أرسته قريش بفضل الإسلام، والتي أصبحت معه قريش "عصبية الحاكمين"، وزعمت وزعم أبناؤها أنهم "جُنّة للعرب والإسلام". فقد "أصبح مُلك الرسول عظيماً" كما قال أبو سفيان للعباس بن عبد المطلب عم الرسول وكان اليهود ينظرون إلى الرسول على أنه "ملك الحجاز في حين كان يعتبره جميع الآخرين من قرشيين ويهود - باستثناء نواة أنصاره الصلبة من المهاجرين والأنصار - بمثابة قوة وسلطة الحجاز. وبإظهار النبي بوادر عودة كثيفة إلى الوطن وروابط الدم[٢]، فإنه

[١] أنظر: محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، ص٣٦١-٣٨١.

[٢] تجلّى هذا في "صلح الحديبية" في العام ٦٢٧م عندما تصرف الرسول كرجل دولة وكزعيم سياسي من الطراز الأول وذلك لقبوله بشروط قريش بعقد هدنة لمدة عشر سنوات مع قريش وعدم دخوله مكة هذا العام ولو سلماً، وذلك خلافاً لرأي مستشاريه وصحابته. ولكن الرسول لم يلبث بعد أن تعززت قوته حيث أصبح جيشه عشرة آلاف مقاتل، وواتته الظروف =

أفقد الرسالة الإسلامية هالة الصمود والصفاء، ولكنها منحها الشروط السياسية للنجاح في هذا العالم"[1]. ومن ثم بدأت المصطلحات الملكية السياسية تظهر في العصرين الأموي والعباسي على مثال: "خليفة الله"، "خليفة الرحمن"، "معدن المُلك"، و "الخليفة قدر الله"[2]. وتداولت أجهزة الإعلام المتمثلة آنذاك في الشعراء والخطباء والكتاب السياسيين في العصرين الأموي والعباسي هذه المصطلحات وعممتها ليحفظها الناس ويتداولوها.

- وكان من المتوقع أن يكون العرب أقل عنفاً سياسياً مما أصبحوا عليه بعد الإسلام. فمن المعروف أن الإسلام وضرورة نشره بالقوة المسلحة دفع المسلمين إلى ارتكاب مجازر سياسية عنيفة منها "المجزرة التي ارتكبت بحق اليهود من بني قريظة. والتي ستدشن عنف دولة حقيقية وحرب حقيقية، لم يظهر له مثيل إطلاقاً في الجزيرة العربية. وهو عنف مشتق من ممارسات الشرق العتيق: ذبح الرجال كافة واسترقاق النساء والأطفال. إذ لم يكن للعنف البدوي هذا الطابع النسقي، وهذا الحسم والعزم وهذا التنظيم، ولم يكن منتشراً على مستوى كبير كهذا. ويتدخل هنا عنصر الدولة، ولكن تتدخل أيضاً الأيديولوجيا الدينية، مع الرؤيا الواضحة لمستقبل ينبغي الدفاع عنه، ويجب التضحية في سبيله بكثير من الحيوات البشرية"[3]. وقد امتد هذا العنف من العصر الراشدي[4] إلى نهاية العصر العباسي[5]، وظهر كذلك في

= السياسية الملائمة بدخول قبائل عربية كثيرة في الإسلام كمزينة وجهينة وسليّم وغفار وخزاعة وغيرها أن نقض هذا الصلح وفتح مكة في العام ٦٢٩م.

[1] هشام جعيط، مصدر سابق، ص٣٠.

[2] رضوان السيّد، مصدر سابق، ص١٠١.

[3] هشام جعيط، مصدر سابق، ص٢٨، نقلاً عن مونتجمري وات، **محمد في المدينة**، ص٥٢.

[4] شهد العصر الراشدي مقتل ثلاثة خلفاء: عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب. كما شهدت حروب الردة مجازر فظيعة في عهد أبي بكر ، وعلى يدي خالد بن الوليد.

[5] وشهدنا في العصر الأموي مجازر فظيعة أخرى ضد المعارضين لبني أمية وفي حروب الأمويين ضد الهاشميين. كما شهدنا مجازر فظيعة أخرى قام بها العباسيون ضد الأمويين مما دعا المؤرخين إلى تسمية مؤسس الدولة العباسية بالسفاح.
أنظر: إمام عبد الفتاح، **الطاغية**، ص١٧٩-٢٢٣، ٣٠٩-٣٤٨.

عصر المماليك[1] والعثمانيين[2]. وما زلنا نشهده حتى الآن في العالم العربي والإسلامي. أما الحنفاء فلم يكن هدفهم إقامة دولة سياسية تتطلب كل هذا العنف الذي شهدناه على مدار خمسة عشر قرناً.

- وكان من المتوقع أن يتغير وجه التاريخ كليةً لو أن الحنيفية سادت العرب أو غالبيتهم، وذلك ببقاء العرب على ما كانوا عليه وبقاء الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية على ما كانتا عليه ق. س. وسوف يتأتى عن ذلك غياب الإمبراطورية الإسلامية في العصرين الأموي والعباسي. وعدم قيام دولة الفاطميين (٨٧٨-١٠٧٥م)، وكذلك عدم قيام سلطة الأيوبيين (١١٦٩-١٢٦٠م)، وعدم قيام حكم المماليك (١٢٦٠-١٥١٧م) وعدم قيام الإمبراطورية العثمانية وحكمها للعالم العربي (١٥١٧-١٩١٨). ولكانت الخارطة السياسية للعالم العربي والعالم الإسلامي بعد الحرب العالمية الأولى مختلفة تماماً عما هي عليه الآن.



[1] شهد حكم المماليك طيلة قرنين ونصف تصفيات جسدية ومجازر فظيعة في مصر وبلاد الشام للمعارضين والمتنازعين على الحكم.

[2] شهد حكم العثمانيين الذي امتد أربعة قرون لتركيا وللعالم الإسلامي مجازر مخيفة ارتكبت في حق الصفويين، وفي حق المماليك، وفي حق شعوب البلقان، وكذلك في حق العائلة المالكة العثمانية نفسها، حيث كان السلطان يذبح أخوته من المنافسين له على العرش وبفتوى دينية رسمية. فكانت "تقطع الأعناق منعاً للشقاق"، كما كانت تقول الفتاوى الدينية آنذاك! أنظر: شاكر النابلسي، **عصر التكايا والرعايا.. وصف المشهد الثقافي لبلاد الشام في العهد العثماني**، ص٢٨٨، ٢٨٩.

□ السيناريو الثالث

■ أن يصبح العرب يهوداً أو نصارى

كان العرب ق. س مرتبطين سياسياً بالمسيحية أكثر من ارتباطهم السياسي باليهودية. فكان الجانب السياسي – ربما بفضل الإمبراطورية البيزنطية المسيحية – هو الجانب الطاغي على المسيحية بينما كان الجانب التجاري هو الجانب المرتبط بالديانة اليهودية دون أن يكون لليهودية جانب سياسي ودون أن يكون لليهودية كيان سياسي داخلي أو خارجي يشدُّ من أزرها ويقوي نفوذها السياسي داخل الجزيرة العربية وخارجها.

فاليهودية في شمال الجزيرة العربية كانت عبارة عن كيان تجاري زراعي دون أي قوة سياسية أو عسكرية تسندها. أما اليهودية في جنوب الجزيرة العربية فكانت متركزة في اليمن حيث تمكنت في القرن السادس الميلادي من إقامة الدولة الحميرية التي قادها "ذو نواس" آنذاك. وأصبحت اليهودية سلاحاً سياسياً لمحاربة المسيحية التي كانت متمثلة في الأحباش في ذلك الوقت. ولكن الأحباش المسيحيين استطاعوا في العام ٥٢٥م أن يهزموا الحميريين ويضطروا "ذو نواس" على الانتحار غرقاً. إلا أن اليهودية كدين ظلت في اليمن

بعد ذلك مستمرة حتى نهاية القرن العشرين الميلادي حيث بدأ بعضهم يهاجر ضمن حركة الاستيطان اليهودية في فلسطين.

من ناحية أخرى لم يكن لليهود مطامع سياسية في الجزيرة العربية بقدر ما كان لهم مطامع تجارية واسعة. فقد كانوا وهم في المدينة يتمنون ويأملون أن تأخذ المدينة مكان مكة التجاري وتصبح هي المركز المهم للتجارة العالمية بين الشمال والجنوب. ومن هنا كان ترحيبهم الشديد بهجرة الرسول إلى المدينة طمعاً في أن يساعدهم على تنشيط الوضع الاقتصادي والتجاري فيها، بحكم خبرته التجارية السابقة وبحكم معرفته لتفاصيل "الإيلاف" التجاري والسياسي وأسراره[1].

في حين كانت للمسيحيين مطامع سياسية كثير في الجزيرة العربية. فما أن انتصر الأحباش على "ذي نواس" في العام ٥٢٥م حتى قاد أبرهة الحبشي حملة على مكة فيما سُمّي بعام الفيل الذي جاء ذكره في القرآن. وكان الهدف الأساسي من هذه الحملة ليس هدم الكعبة وتحويل أنظار العرب إلى كنيسة "القليس" العظيمة المبهرة والباذخة التي بناها أبرهة الحبشي. ولكن الهدف الأساسي من وراء هذه الحملة العسكرية التي فشلت بسبب إصابة جيش أبرهة بوباء الجدري نتيجة للحر الشديد هو نقل المركز التجاري المهم لمكة من مكة إلى اليمن. وهو ما لم يستطع عليه أبرهة. وكانت هزيمة أبرهة التي لعبت فيها الطبيعة (الحر الشديد) دوراً رئيسياً[2] سبباً في انسحاق المسيحية السياسية من الجزيرة العربية واحتلال المجوسية السياسية لليمن وسيطرتها على جنوب الجزيرة العربية، وبقي الفرس في جنوب الجزيرة العربية ولم يخرجوا منها إلا بعد ظهور الإسلام وعلى أيدي المسلمين. وكان ذلك آخر عهد الأجانب السياسيين من يهود ومسيحيين ومجوس في الجزيرة العربية.

[1] أنظر: شاكر النابلسي، **المال والهلال.. الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام**، ص١٣٧-١٥٢.

[2] تذكرنا هذه الهزيمة بهزيمة الطبيعة لنابليون بونابرت في حملته العسكرية على روسيا، حيث لعب ثلج روسيا الدور الرئيسي في هذه الهزيمة مما جعل نابليون يصيح قائلاً: لقد هزمني الجنرال يناير.

ولو لم يظهر الإسلام لظل الفرس في اليمن، وربما امتدت سيطرتهم حسب ظروفهم السياسية الدولية إلى أنحاء متفرقة من الجزيرة العربية. ولكن أثرهم السياسي سوف يبقى محصوراً، حيث كانت الإمبراطورية الفارسية في ذلك الوقت تعاني من مشاكل سياسية داخلية وصعوبات اقتصادية خانقة.

ولو لم يظهر الإسلام، ولو قُدِّر للعرب في الجزيرة العربية أن ينبذوا الوثنية ويعتنقوا المسيحية، ويتضامنوا مع البيزنطيين[1] لتغير الوجه السياسي للجزيرة العربية، ولأصبح المشهد السياسي المتوقع في الجزيرة العربية وبلاد الشام في ذلك الوقت وبعد ذلك على النحو التالي:

- كان شكل الحكم السياسي في الإمبراطورية البيزنطية هو الشكل المعروف بالبابوية القيصرية Caesaropapacy . وكان الإمبراطور يجمع بين الدالين: دال الدين ودال الدنيا؛ أي بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية الروحية. وكانت سيطرة الإمبراطورية مبنية على نظرية الحق الإلهي للحاكم، وأنه ظل الله على الأرض والتي أصبحت بواسطة الإمبراطور جستينيان قانوناً وعُرفاً. والتي حلّت محل الأسطورة القديمة التي كانت تقول بانحدار الملك من السلالة الإلهية. فإذ لم يكن من المستطاع أن يكون الحاكم إلهاً يُعبد، فقد كان من الممكن أن يكون ظل الإله على الأرض، أن يكون "الكاهن الأعظم" أو "الحبر الأعظم". وهو ما كان الإمبراطور جستينيان يحب دائماً أن يُلقّب به[2]. وكان ذلك سيسري على الجزيرة العربية فيما لو اعتنقت المسيحية وأصبحت جزءاً من الإمبراطورية البيزنطية. وكان هذا الوضع لا

[1] كان من المستبعد أن يعتنق العرب اليهودية، لأنه لا مصالح سياسية لهم في ذلك. ولم يكن لليهود سلطان سياسي في الجزيرة العربية أو خارجها. ومن ثم فإن اليهود كانوا منافسين للعرب في تجارتهم، فلم يفكر العرب في الوحدة معهم، أو قيام كيان سياسي مشترك بينهم وبين اليهود. وما كان إشراك الرسول لليهود في الدولة الأولى التي أقامها في المدينة بعد الهجرة مباشرة، إلا لأغراض سياسية ومالية مؤقتة.

[2] أرنولد هاوزر، **الفن والمجتمع عبر التاريخ**، ص١٥٥.

يختلف كثيراً عن الوضع السياسي الذي عاشه العرب في ظل العهدين الأموي والعباسي حيث كان الخليفة لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون.
وكان هو صاحب بيت مال الله، والوصي عليه،
والقابض على مفاتيحه كما قال معاوية بن أبي سفيان.

□ سوف يتمتع المواطن العربي الكامل المواطنة ق. س بحق الاقتراع السياسي Jus Suffragu الذي كان يتمتع به المواطن الروماني ق. س وبعد الإسلام. ولن ينتظر المواطن العربي الشورى الإسلامية البدائية الشكلية حتى يتمَّ تطبيقها والتي لم تطبق بعد النصف الأول من العهد الراشدي (عهد أبي بكر وعمر) وحتى يومنا هذا. وسوف يعرف المواطن العربي ق. س معنى الحرية السياسية وكيفية اختيار ولاة أمره وحكامه كما كان يفعل الرومان في القرن السابع وقبل القرن السابع وبعد القرن السابع. ولا شك أن العرب ق. س قد عرفوا من خلال ممارستهم للتجارة مع الروم جانباً من الحياة السياسية لدى الروم[1]، وعرفوا ما هي الديمقراطية التي ورثها الرومان عن اليونان، ولا شك بأنهم فكروا فيها وخاصة زعمائهم السياسيين. ولكن المؤرخين الإسلاميين الكلاسيكيين لم يوردوا هذا وطمسوه، ولم يقولوا لنا كيف كان العرب ق. س يفكرون سياسياً. وما هو تركيب وبُنية العقل السياسي العربي ق. س. وهل أن العرب لم يعرفوا الديمقراطية إلا عندما جاء الإسلام ونادى بالشورى الغامضة غير المُقننة تقنيناً سياسياً واضحاً؟

□ من المتوقع أن يكون هناك روابط سياسية وتجارية واجتماعية قوية بين عرب غساسنة الشام المسيحيين وبين عرب الجزيرة العربية المسيحيين، وربما أدت مثل هذه الروابط إلى إقامة حكم سياسي موحد في صيغة من الصيغ وذلك حتى تدرأ الإمبراطورية البيزنطية غارات الأعراب عن

[1] لم تكن الحياة السياسية عند الروم في القرن السابع الميلادي قاصرة على نظام الاقتراع فقط، ولكنها كانت مجموعة من التنظيمات والقوانين والمؤسسات السياسية منها مجلس الشيوخ، ومنها حماية الفرد من الدولة.

حدودها بعد أن فشل الغساسنة في كثير من المرات في درء هـذا الخطـر المتكرر. وكل هذا كان يمكن أن يقوم لو لم يتصدع حكم الغساسـنة في بلاد الشام وتتفكك مملكتهم وينقسم الأمراء الغساسـنة علـى أنفسـهم ويتصارعون فيما بينهم في نهاية القرن السادي الميـلادي (حـوالي٥٨٣-٥٨٤) فيهاجر قسم منهم إلى العراق ويتشتت قسم آخر في أنحـاء الأرض ويكاد يصبح مُلك الغساسنة في ذمة التاريخ. كذلك، كان يمكن لكل هذا أن يقوم لو لم يقم الفرس بغزو بلاد الشام ودحـر البـيزنطيين ومعـهم الغساسنة في العام ٦١٣-١٤م.

□ من المتوقع أن ترحب الإمبراطورية البيزنطية بالعرب المسيحيين القادمين مـن الجزيرة العربية، وترحّب في إقامة شكل من أشكال الكيان السياسي معهم، فذلك سوف يجعل حدودهم آمنة مع الجزيرة العربية ويعفيهم من المصاريف الباهظة التي كانوا يصرفوها على الغساسنة وعلى غيرهم من الحلفاء لحماية هذه الحدود من هجمات الإعراب.

□ من المتوقع أن لا يرضى الفرس المجوس الذين طردوا الأحباش المسيحيين مـن اليمن بعد عام الفيل، وأصبحوا أقوياء في اليمن بفضل دعم كسرى أنـو شروان (٥٣١-٧٨) لحليفهم الزعيم العربي سيف بن ذي يزن عن هـذا التحالف السياسي والتجاري بين مسيحيي الشام من عـرب الغساسـنة ومسيحي الجزيرة العرب من قريش والقبائل الأخرى التي معها. ومن المتوقع أن يحارب الفرس ويقاموا هذا الوضع السياسي الجديـد الـذي سـيهدد حكمهم ومصالحهم التجارية والسياسية في جنوب الجزيرة العربيـة. وفي شمالها أيضاً.

□ من المتوقع أن تزدهر التجارة العربية بين بلاد الشام وبين الجزيرة العربيـة فيما لو تمّ إسكات الفرس في اليمن أو القضاء على ملكهم كما فعل هـم

المسلمون فيما بعد. وفي غياب الإسلام لن يكون أمام اليمن إلا اعتناق المسيحية من جديد كما كان الوضع عليه سابقاً أيام حكم الأحباش.

- □ من المتوقع أن ترحب الإمبراطورية البيزنطية والكنيسة البيزنطية بالمسيحيين الجدد في الجزيرة العربية. فقد كان من أهداف الكنيسة المسيحية هو الانتشار أولاً. وثانياً القضاء المبرم على الوثنية التي تمثلها مكة وتمثلها أنحاء أخرى في الجزيرة العربية. ولو أن عرب الجزيرة اعتنقوا المسيحية في القرن السابع الميلادي لو لم يظهر الإسلام، لكان ذلك الأمر تحصيل حاصل. فقد كانت الوثنية تلفظ أنفاسها الأخيرة في القرن السابع وكانت تعيش عصر انحسار وانحطاط. إضافة لذلك فقد كانت الإمبراطورية البيزنطية لا تتوانى في "إغلاق لمعابد الوثنية في الأراضي التي تحت سلطتها ونفوذها، وتمنع سك النقود التي عليها نقوش وثنية، وإلغاء العطلة الرسمية في الأعياد الوثنية، وإلغاء سائر المراتب الدينية الوثنية"[1].

- □ وكان من المتوقع أن يسمو ويرتفع مستوى الفكر السياسي العربي في القرن السابع الميلادي وما تلا ذلك نتيجة لاتصال العرب المباشر بالعالم المسيحي وحضارته ومفاهيمه السياسية المتطورة في ذلك. فمن المعروف أن عهد الإمبراطور البيزنطي جستنيان Justinian (٥٢٧-٦٥م) كان من أكثر العهود اعتناءً بالفكر السياسي والتشريع السياسي. وكان هذا الإمبراطور العظيم ذا آراء في السياسة والملك وذا تشريعات سياسية ما زالت أوروبا تعمل بها حتى الآن. وفي زمانه كان هناك دستوراً ومجلساً للشيوخ وأحزاباً سياسية ومعارضة سياسية كذلك. وكانت مجموعة التشريعات والقوانين السياسية التي وضعها هذا الإمبراطور "ذخيرة ثمينة من ذخائر البشرية في التشريع"[2]. وكان لا بُدَّ للعرب – لو أن الإسلام لم يظهر واعتنقوا المسيحية

[1] جورج قرم، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم**، ص١٦١.

[2] جواد علي، مصدر سابق، ج٤، ص١٦٧.

بدلا منه – أن يتأثروا تأثراً كبيراً بهذا الفكر السياسي، ويبدأوا في تطبيقه أو تطبيق جزء منه في الجزيرة العربية التي كانت لا تعرف مثل هذه التشريعات السياسية أو الحياة السياسية على النحو الذي عرفه البيزنطيين.

□ ليس من المتوقع أن يقيم العرب في ظل مسيحيتهم هذه دولة مستقلة ذات سيادة كاملة، في ظل وجود الإمبراطورية المسيحية العظمى القريبة منهم في بلاد الشام. ومن المتوقع في هذه الحال أن يكون العرب من قريشيين وغيرهم في الجزيرة العربية بمثابة عمال أو ولاة يعيّنون من قبل الإمبراطور البيزنطي، كما هو حال الغساسنة في بلاد الشام الذين وإن كانوا ملوكاً إلا أنهم كانوا يملكون ولا يحكمون. فقد كانت الكلمة السياسية وكان القرار السياسي بخصوص بلاد الشام يأتي من القسطنطينية أو من روما وليس من دمشق.

□ ليس من المتوقع أن يكون من السهل إقامة دولة سياسية موحدة بين أبناء الجزيرة العربية من العرب المسيحيين وبين أبناء بلاد الشام من العرب الغساسنة المسيحيين، حيث سيقف القيصر ضد هذه الدولة سياسياً. وسيكون سبب هذه المعارضة للدولة الجديدة من قبل القيصر هو أن الغساسنة المسيحيين كانوا ينتسبون في مسيحيتهم إلى مذهب اليعاقبة، "وكانوا يتعصبون لهذا المذهب وجاهدوا في الدفاع عنه أمام رجال الدين في القسطنطينية وفي بلاد الشام"[1]. وقد كانت الدولة البيزنطية الرسمية تقاوم هذا المذهب وتحاربه رغم حجته القوية لدى الغساسنة[2]. وتعتبره من المذاهب الملحدة الهدامة والمنشقة الباطلة. كما جرى "إقصاء اليعاقبة عن جميع الوظائف الرسمية العامة أو الدينية في بيزنطة، وصُودرت أملاكهم وأُغلقت أديرتهم وكنائسهم

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥٩٢، ٦٣٠.

[2] كان الحارث بن جبلة (ملك الغساسنة) قد انتصر في جدله مع البطريرك أفرام (من مذهب الملكيين) دفاعاً عن اليعقوبية.

ورهبانيتهم"[1]. واليعاقبة الذين يُنسبون إلى يعقوب البرادعي (٥٠٠-٥٧٨م) هم أتباع المذهب الذي يقول بالطبيعة الواحدة، وأن المسيح طبيعة واحدة وأقنوم واحد وإرادة واحدة. ولكن الروم من ناحية أخرى كانوا "يمدّون الكنائس بالمال والأديرة التي كانت بيوت سياسة ودعوة وتوجيه، إضافة إلى كونها بيوت عبادة. وكان نشر المسيحية أياً كان مذهبها ولونها مفيداً للروم. ففي انتشار المسيحية فائدة كبيرة للبيزنطيين"[2].

□ ليس من المتوقع أن تسمح الإمبراطورية البيزنطية لدولة العرب المسيحية في الجزيرة العربية أن تملك في يوم من الأيام جيشاً قوياً يكون مصدر تهديد لحدود الإمبراطورية أو لمصالحها في المنطقة.

□ ليس من المتوقع أن يقف عرب الجزيرة العربية موقف الغساسنة من صراع الإمبراطورية البيزنطية مع الإمبراطورية الفارسية بأن يحاربوا في صفوف الروم ضد أبناء قوميتهم من العرب المناذرة المتحالفين مع الفرس في العراق كما فعل الغساسنة في مناسبات كثيرة. ذلك أن عرب الجزيرة كانت تهمهم أسواق بلاد فارس والعراق وتجارة الفرس، كما تهمهم أسواق القسطنطينية وبلاد الشام وتجارة البيزنطيين.

□ ليس من المتوقع لو لم يظهر الإسلام ولو لم يعتنق العرب المسيحية، أن تنهار الإمبراطورية الفارسية في هذا الزمن القصير وهذه السرعة وبتلك السهولة التي تمّت بها والتي أذهلت المؤرخين في الشرق والغرب ودعتهم إلى البحث عن الأسباب التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والطبيعية التي أدت إلى هذا الانهيار بعيداً عن الأسباب الدينية التي يوردها المؤرخون في الأدبيات الإسلامية[3]. وقد تمّ ذلك بعد مدة لا تزيد عن ثلاثين عاماً من

[1] جورج قرم، مصدر سابق، ص ١٤٦.

[2] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٦٥٠.

[3] من هذه الأسباب:

تاريخ الهجرة النبوية إلى المدينة (٣١هـ/٦٥٣م)، وبجيش متواضع[1] وسلاح بدائي (حراب ونبال)[2] مقابل جيوش نظامية مسلحة بأفتك الأسلحة في ذلك الوقت. وكان سيترتب على عدم انهيار الإمبراطورية الفارسية معادلات سياسية كثيرة في منطقة العالم العربي وبلاد فارس. وستفرز هذه المرحلة قوى سياسية وعسكرية جديدة ومظاهر سياسية جديدة من الصعب التنبؤ بها.

☐ ليس من المتوقع لو لم يظهر الإسلام، ولو لم يعتنق العرب المسيحية أن تُهزم الإمبراطورية البيزنطية أمام جيوش المسلمين في هذا الزمن القصير أيضاً

- التخلّص من ظلم الحكام الفرس واضطهادهم لشعوبهم. فكأن الفرس كانوا ينتظرون من يخلّصهم من هذا الظلم.
- الرغبة في أن يُعفوا الفرس من الخدمة العسكرية الإجبارية التي كانت في عهد الأكاسرة.
- الرغبة في الارتقاء على السلم الاجتماعي. فنرى أن الغالبية العظمى التي اعتنقت الإسلام كانت من الطبقة الفقيرة والحرفيين والصنّاع والمزارعين والعمال (قاع المجتمع) وهم الذين كان يُنظر إليهم في عصر المجوسية باحتقار، ويُنبذون اجتماعياً.
- التمتع بالحرية الدينية حيث أن الفرس كانوا يحرّمون على شعوبهم اعتناق ديانة أخرى غير المجوسية. في حين الإسلام أباح حرية الديانة (من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) مقابل دفع الجزية. فكان المجتمع الفارسي في العصر الإسلامي يتكون من مسلمين ونصارى ويهود وصابئة ومجوس وزرادشتيين ووثنيين وخلاف ذلك. فالإسلام لم يقضِ على الوثنية نهائياً إلا في داخل الجزيرة العربية فقط، حيث لا جزية تُفرض لفقر الحال وجدب الأرض وكثرة السؤال. (ومن هنا عارض عمر بن الخطاب أبا بكر في حروب الردة التي كان سببها المباشر امتناع المسلمين الفقراء عن دفع الزكاة) ولكنه أباح الوثنية وغيرها من الديانات في بلاد غير العرب حيث هناك أرض خصبة وبلاد غنية ومن ثم جزية تُفرض. ولا ندري ما الفائدة التي كان يجنيها الإسلام كدين من هذه الجزية غير الفائدة المادية البحتة. وهل كان الإسلام يهدف إلى إثراء المسلمين مادياً عن طريق فرض الجزية على مَن هم من غير المسلمين. وبهذا، فتح الباب أمام الرياء الديني والزيف العقائدي لأولئك الذين لا يريدون الإسلام، ولكنهم يعتنقونه ظاهرياً تحاشياً وهرباً من دفع الجزية سواء كانوا فقراء لا يقدرون على الدفع أو أغنياء لا يريدون الدفع ويتهرّبون؟ ثم ماذا كان يقدم الإسلام لغير المسلمين مقابل هذه الجزية. هل هي الحماية والأمن والخدمات الصحية والتعليمية وخلاف ذلك؟ ولكن هذا كله كان متوفراً أيام الإمبراطورية الفارسية مقابل دفع ضرائب معينة بالطبع. والسؤال هنا: هل كان مقدار الجزية التي فرضها الإسلام أقل من مقدار الضرائب التي كان يفرضها كسرى على شعبه؟

[1] كان عدد جيش المسلمين يتراوح بين ٧-٨ آلاف مقاتل. وكان جيش الفرس يبلغ ٣٠ ألف مقاتل.

أنظر: البلاذري، مصدر سابق، ص٢٦٥.

[2] كان الفرس يسخرون من سلاح المسلمين ويشبّهون نبالهم (سلاحهم الرئيسي) بمغازل الصوف.

أنظر: حسن إبراهيم، مصدر سابق، ج١، ص٢٢٠.

وبهذه السرعة ولكن ليست بتلك السهولة التي تمّ فيها فتح العراق ومصر[1]. وكان سيترتب على ذلك معادلات سياسية جديدة في المنطقة، ومن المحتمل أن يظل العداء قائماً بين القوتين العظميين: الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية البيزنطية. ولا شك أن ظهور الإسلام وانتصار المسلمين على الفرس ثم على البيزنطيين لم ينحصر أثره في المجال الديني والأخلاقي والاقتصادي فحسب، بل كان أثره أكثر أهمية في المجال السياسي أيضاً. فقد نشر الإسلام السلام والاستقرار السياسيين في المنطقة، وجنّب مستقبل المنطقة ويلات حروب كثيرة كانت تقوم بين هذين الفريقين المتصارعين في الماضي من جهة وبين القبائل العربية الغازية لحدود هاتين الدولتين وبين الفرس والبيزنطيين على السواء وحلفائهم من الغساسنة والمناذرة والقبائل العربية الأخرى من جهة ثانية.

□ ليس من المتوقع لو لم يظهر الإسلام ولو لم يعتنق العرب المسيحية، أن تُهزم الإمبراطورية الرومانية الوثنية في مصر. حيث كانت مصر ولاية رومانية منذ العام ٣٠ ق.م، ثم أصبحت مسيحية أرثوذكسية. وأن لا يتمّ فتح مصر وتبقى مصر عندئذ كما هو جزؤها الجنوبي في الصعيد مسيحياً أرثوذكسياً. وكان وضع مصر الداخلي قبل الفتح الإسلامي كوضع العراق وبلاد الشام من حيث نقمة الأهالي على الحكام الرومانيين لارتفاع نسبة الضرائب والجور الشديد في تحصيلها واستخدام الشعب المصري بواسطة

[1] كان عدد جيش المسلمين حوالي ٤٠ ألف مقاتل، وعدد جيش الروم حوالي ١٦٠ ألف مقاتل. وقال المؤرخ الواقدي ان عدد جيش الروم كان ٥٠٠ ألف.
أنظر: حسن إبراهيم، مصدر سابق، ج١، ص٢٢٩.
وقد سبق واستعرضنا حال الإمبراطورية البيزنطية قبل ظهور الإسلام وقلنا ما معناه ان الإمبراطورية كانت تتآكل من الداخل بسبب عدة عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية، وأنها كانت بمثابة الفاكهة الناضجة التي تنتظر من يقطفها ويلتهمها، وإن لم تُقطف سقطت وحدها من الشجرة على الأرض. ورغم ذلك فلم تُفتح بلاد الشام بالسهولة التي يتصورها بعض المؤرخين فيما لو علمنا أن بلاد الشام كلّفت المسلمين ٢٥ ألف شهيد. وكان فتح الشام من أكثر الفتوحات التي لاقى فيها المسلمون الأهوال والمصاعب وقاسوا كثيراً من شتائها الصعب.
أنظر: حسن إبراهيم، مصدر سابق، ج١، ص٢٣٤.

السخرة وإلزامه على تمويل الجيش الروماني كلما احتاج الأمر إلى ذلك بحيث كانت مصر تقوم بدور لوجستي هام وحيوي بالنسبة للإمبراطورية الرومانية بسبب موقعها الجغرافي المميز على ساحل البحر الأحمر وساحل البحر الأبيض. ولو لم يتم فتح مصر من قبل المسلمين لانتسبت مصر بالتأكيد إلى دول حوض البحر الأبيض المتوسط سياسياً وكذلك ثقافياً كما كان يتراءى لطه حسين، وكما قال في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" في العام ١٩٣٨.

□ ليس من المتوقع أن تزدهر التجارة كثيراً في القرن السابع وفي النصف الأول من القرن الثامن، وذلك بسبب عوائق طبيعية وصحية واقتصادية مختلفة. ففي القرن السابع الميلادي كانت هناك "أوبئة ومجاعات وآفات ابتلي بها هذا القرن، وزادت من المشكلات الكثيرة التي ورثها هذا القرن من القرون الماضية. ففي هذا القرن انتشرت أوبئة ابتلعت مئات البشر في كل يوم. وفي هذا القرن وقعت كوارث طبيعية كالزلازل ونقصت كميات الغلّات الزراعية مما سبب مجاعات وقحطاً وفقراً شديداً في كثير من الأقطار"[١]. ولا شك أن الجزيرة العربية – وهي الصحراء القاحلة الماحلة – قد تأثرت في هذه الفترة تأثراً كبيراً بالمجاعات والركود الاقتصادي الذي أصاب المنطقة في هذه الفترة. ولا شك بأن ظهور الإسلام في القرن السابع وبدء الفتوحات الإسلامية خارج الجزيرة العربية وتدفق الغنائم الكثيرة والأموال الطائلة[٢] على عاصمة الخلافة التي "وسعت كل الناس" كما وصفها عثمان بن عفان ، كان توقيتاً تاريخياً محكماً وموفقاً وينمُّ عن حسٍّ تاريخي شفاف ودقيق. وهذا التوقيت التاريخي الدقيق أنقذ العرب من مجاعات ساحقة ماحقة، كان يمكن أن تقضي على العنصر العربي داخل هذه الصحراء القاحلة التي كانوا يعيشون فيها.

[١] جواد علي، مصدر سابق، ج٤، ص١٥٩.

[٢] بلغت كثرة هذه الأموال في عهد عمر بن الخطاب حداً جعلت الخليفة يحتار في كيفية إدارة وحفظ هذه الأموال، أيعدها عداً أم يكيلها كيلاً؟ واضطر إلى إنشاء الدواوين لها، وبيت المال، وما تبع ذلك من ترتيبات مالية أخرى.

□ ونتيجة لذلك، فليس من المتوقع أن تتم وحدة سياسية عربية بسهولة في القرن السابع أو حتى القرن الثامن الميلادي، نتيجة لتدهور الأوضاع الاقتصادية ونتيجة لاضطراب الأحوال السياسية داخل الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية البيزنطية اللتين كثرت بينهما المنازعات والحروب في هذه الفترة. "وكان المركزان الكبيران للقوة الكهنوتية، روما وبيزنطة، يُحتّمان على السلطة الإمبراطورية أن تسلك سبيل التشدد والتصلب. وقد اضطرت إنطاكية والإسكندرية المركزان الدينيان والثقافيان والإداريان الكبيران في الشرق المسيحي إلى سلوك سبيل الانفصال عملياً بعد أن شحذت نزعة بيزنطة وروما إلى الهيمنة الدينية الثقافية، وأيقظت تناقضات قومية كانت قد أفلحت عبقريات في تنويمها"[1]. ومن هنا فإن توقيت ظهور الإسلام في ظل هذه النزاعات السياسية ذات الأسباب الاقتصادية كان توقيتاً مُحكماً وصائباً وموفقاً، لا يصدر إلا عن رصد تاريخي دقيق لما يجري في المنطقة، واتخاذ القرار الحاسم والجريء طبقاً لذلك. ومن هنا نرى أن العرب لم يكن أمامهم غير الإسلام جامعاً لكلمتهم وموحداً لكيانهم السياسي.

□ ليس من المتوقع أن تكون المسيحية – التي بدأت تتشقق في تلك الفترة – عاملاً سياسياً كبيراً لتوحيد العرب، سيما وأن المسيحية الأرثوذكسية في ذلك الوقت قد انشقت على نفسها وأصبحت المعارضة المسيحية السياسية لنظام الحكم البيزنطي تهدد هذا الحكم. وظهرت أثناء ذلك الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية وظهر الخلاف بينهما. وكانت نتيجة ذلك أن انقسمت الكنيسة على نفسها بعد دخول الرومان في المسيحية في العام ٣١٢م ونبذهم للوثنية. وأصبحت الكنيسة الكاثوليكية الغربية في روما تنافس الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية في القسطنطينية. وكان لكل كنيسة من هاتين الكنيستين لغة مختلفة. فالكنيسة الشرقية في القسطنطينية كانت تتكلم اليونانية، والكنيسة الغربية في روما كانت تتكلم اللاتينية. وكان

[1] جورج قرم، مصدر سابق، ص١٤٤.

الإنجيل يُترجم إلى هاتين اللغتين المختلفتين. "وعند الترجمة من الأصل اليوناني إلى اللغة اللاتينية كان معنى الكلمات الدينية يتغير قليلاً كما تغيّرت معتقدات الدين وطقوسه، وأثار هذا كثيراً من الجدل غير الودي بين كنيسة الشرق وكنيسة الغرب"[1]. كما انقسمت هذه الكنائس على نفسها، وأصبحت فرقاً وشيعاً مختلفة، اعتُبرت بعضها معارضة وخارجة عن نظام الحق والإيمان المتبع، كما اعتُبر البعض الآخر ملحداً وكافراً بالرب وبالرسالة. وتمّت ملاحقة هذه الفرق وهذه الشيّع من قبل الدولة، وتمّ سجنها وتعذيبها وقتلها في بعض الأحيان. مما أعاد إلى الذاكرة التاريخية حال النصرانية مع وثنية روما قبل ذلك. " وما تاريخ بيزنطة منذ الاعتراف بالمسيحية ديناً رسمياً سوى تاريخ الاضطرابات الدينية التي هزت الإمبراطورية وزعزعت كيانها. وقد وقف الأباطرة البيزنطيون حيارى تتناهشهم رغبتان: رغبة في تأمين الاحترام الصارم لعقيدة الكنيسة الرسمية، ورغبة معاكسة في تأمين السلم داخل الإمبراطورية من خلال تسويات عقائدية تسمح لكل شعب بالتعبير عن إيمانه الديني وفق روحه"[2]. وهكذا كانت المسيحية في القرن السابع وما تلاه من قرون منقسمة على نفسها حالها كحال الإسلام في عهد علي بن أبي طالب وما تبع ذلك من تشكيل فرق السُنَّة والشيعة، وما تفرّع عنهما من طوائف وأحزاب ومذاهب مختلفة. فتحوّلت الفرق والشيّع المسيحية والإسلامية بذلك من فرق وشيّع دينية إلى فرق وشيّع سياسية في جوهرها، وفي جوهر صراعها مع بعضها بعضاً. "فعندما ربط قسطنطين بين الكنيسة والدولة، كان ذلك في الحقيقة للتحكم في شؤون البشر المدنية والدينية"[3]. وكذلك فعل الخلفاء في عصر بني أمية وعصر بني العباس وما تلاه من عصور لاحقة، وحتى نهاية العصر العثماني.

□ وبناءً عليه، فليس من المتوقع أن يصبح العالم العربي الحديث نتيجة لاعتناقه المسيحية في القرن السابع أو في القرون الأخرى التالية الممتدة من القرن

[1] سليمان مظهر، **قصة الديانات**، ص٤٣١.

[2] جورج قرم، مصدر سابق، ص١٤٤.

[3] سليمان مظهر، مصدر سابق، ص٤٣٠.

الخامس عشر وحتى القرن العشرين والتي شهدت عصر التنوير والأنوار والثورة على الكنيسة والإصلاح الديني وعصر العقل وعصر الثورة الصناعية وعصر الثورة التكنولوجية جزءاً من أوروبا الغربية أو جزءاً من الحضارة الأوروبية. فالحضارة الأوروبية الغربية كانت قاصرة على المسيحيين الغربيين وليست على المسيحيين الشرقيين الذين كانوا كالمسلمين في القرون الخمسة الماضية التي سبقت القرن العشرين يغطّون في نوم عميق، وعلى بعد كبير وواسع من الحضارة الغربية التي بدأت في أوروبا في تلك الفترة. ولنا أن ننظر إلى حال أوروبا المسيحية الشرقية وإلى حال روسيا على وجه الخصوص أيام حكم القياصرة باعتبارها كانت الراعية الأولى للكنيسة الشرقية الأرثوذكسية. ومن هنا، لم تتقدم أوروبا ولم تنهض بسبب مسيحيتها، كما لم يكن الدين المسيحي هو العامل المؤثر في نشوء هذه الحضارة بقدر ما كان عاملاً مُعيقاً في كثير من الأحيان عندما نتأمل الصراع المحتد والشرس الذي قام بين الكنيسة الغربية وبين فئات العلماء من مختلف المستويات في القرن الخامس عشر وفي القرن السادس عشر وما تلاهما وما سبقهما. وبالمقابل لم يكن الإسلام كدين عاملاً مُعيقاً أو عاملاً مُنشِّطاً لتقدم العرب الحضاري في العصرين الأموي والعباسي، بقدر ما كان اختلاط العرب بالشعوب الأخرى وكسبهم لمهارات وعلوم هذه الشعوب هو العامل الإيجابي الفعّال في الحضارة العربية في ذلك الوقت.

□ ليس من المتوقع فيما لو أصبح الشرق كله مسيحياً ولو لم يظهر الإسلام، أن تقوم الحروب الصليبية التي شنها الغرب المسيحي الكاثوليكي على بلاد الشام والأناضول ومصر وتونس لاستئصال شأفة الإسلام في هذه الفترة من واحتلال هذه المنطقة لمدة خمسة وعشرين عاماً (١٠٧٥-١٢٠٠) والتي كانت تهدف إلى تخليص بيت المقدس من أيدي المسلمين واسترجاع كنيسة القيامة وقبر المسيح والبلاد المقدسة من أيدي المسلمين السلاجقة الذين كانوا يحكمون بلاد الشام في تلك الفترة. ولكن الأسباب الحقيقية لهذه

الحملات الصليبية لم تكن كلها دينية بقدر ما كانت وراءها أطماع سياسية وأطماع اقتصادية. "فقد كانت الأرض هي الأساس الجوهري للسيادة اللاتينية، واستُخدمت الحرب وسيلة سياسية من أجل التوسع أو الدفاع الإقليمي، والاستيطان الدائم، والسيطرة على طرق التجارة "[1].

□ ليس من المتوقع أن تكفَّ في المستقبل الدول الأوروبية من شرقية وغربية عن التدخل في شؤون الشرق الأوسط نتيجة لمسيحيته الشاملة. كما أنه ليس من المتوقع أن لا تحاول هذه الدول استعمار العالم العربي، بحجة أنه مسيحي، وبأنه يشارك الغرب عقيدته الدينية. فالسياسية لا تعرف الدين في هذه الحالات بقدر ما أن الدين يعرف السياسة جيداً. وأن السياسة تستعمل الدين حين تحتاج إليه في تمرير مصالحها وتحقيق رغباتها السياسية والاقتصادية. فقد رأينا منذ القرن الثامن عشر وحتى العصر الحديث، كيف كانت الدولة الأوروبية تتدخل في الشرق الأوسط وتسعى إلى إيجاد موطئ قدم لها في هذه المنطقة. وكيف أن روسيا في العهد العثماني كانت تتدخل باسم حماية المسيحيين الأرثوذكس الذين كانوا ما زالوا مخلصين للعقيدة البيزنطية[2]، وأن بريطانيا كانت تتدخل باسم حماية المسيحيين البروتستنت، وأن فرنسا كانت تتدخل باسم حماية المسيحيين الموارنة والكاثوليك. وأن الجميع كان يتدخل ويريد موطئ قدم في المنطقة تحت ستار الدين وأعمال البر. وكيف أن إنجلترا وروسيا سعتا منذ القرن الثامن عشر إلى مزاحمة فرنسا في الشرق العربي.

□ وأخيراً، ليس من المتوقع أن لا تحدث في العالم العربي مشكلة كالمشكلة الفلسطينية فيما لو لم يظهر الإسلام، وفيما لو كان دين العرب العام الآن هو المسيحية وليس الإسلام، فيما لو علمنا أن الصراع الفلسطيني –

[1] ر.سي. سميل، **الحروب الصليبية**، ص٢٧.

[2] اعتنقت روسيا الديانة المسيحية الأرثوذكسية الشرقية في العام ٩٨٩.

الإسرائيلي هو صراع قومي سياسي، وليس صراعاً دينياً. وأن الغـــرب كان سيقف كذلك إلى جانب إسرائيل فيما لو كانت مصالحه السياسـية والاقتصادية تستدعي ذلك ضد أبناء دينه وهم العرب المسيحيون الموجودون الآن في فلسطين[1]. وهذا ما حصل في الحرب الأهلية اللبنانيـة (١٩٧٥-١٩٩٠) حيث لم يقف الغرب المسيحي إلى جانب اللبنانيين المسـيحيين في صراعهم مع المسلمين من اللبنانيين والفلسطينيين، بل إن إسرائيل اليهودية هي التي وقفت إلى جانب المسيحيين اللبنانيين ومدّهم بالسلاح والخـبرات العسكرية لأغراض سياسية محضة[2] لا علاقة لها بالروابط الدينية، فيما لـو علمنا مقدار كراهية اليهود للمسيحيين وكراهيـة المسـيحيين لليـهود، وقرب اليهودية من الإسلام أكثر من قرب المسيحية منه. وهذا ما حصل في يوغوسلافيا أيضاً في نهايات التسعينات من القرن العشرين في الصراع الذي كان دائراً في البوسنة بين المسلمين والمسيحيين حيث أخذ الغرب العلمـاني وحلف الأطلسي المسيحي إلى جانب المسلمين ضد المسيحيين لأن مصـالح الغرب الاقتصادية والسياسية كانت تستدعي ذلك بغض النظر عن الرابطة الدينية الواحدة. فيما وقف العالم العربي المسلم متفرجاً على مذابح المسلمين الشنيعة في البوسنة والهرسك، لا يملك غير الشجب والعتب وسيوف مـن خشب.



[1] بلغ عدد السكان المسيحيين في فلسطين في العام ٢٠٠٠ حوالي ١٧٢ ألفاً، وهو ما يعادل اثنين بالمائة من مجمل عدد السكان في فلسطين.

[2] أنظر: شيمون شيفر، **أسرار الغزو الإسرائيلي للبنان – عملية كرة الثلج**.

وانظر: ليفيا روكاخ، **مذكرات موسى شاريت** (١٩٨٤-١٩٦٥).

[4]

ما حالتنا الاقتصادية هذه الأيام لو لم يظهر الإسلام؟



حال العرب قبل الإسلام

كان الوضع الاقتصادي العربي ق. س يقوم بالدرجة الأولى على التجارة وعلى الأموال التي تدرها التجارة العربية بين الشمال والجنوب سواء كانت هذه الأموال متأتية من الاستثمار التجاري أو من الضرائب والإتاوات التي كانت تفرضها القبائل العربية المتحكمة والمسيطرة على الطرق التجارية البرية والتي تمر هذه الطرق في أراضيها ومضاربها. كما كانت قريش "تفرض الإتاوات على التجار الأجانب الوافدين إلى مكة وعلى التجار الصغار غير المرتبطين بتحالف مع قريش ومن ذلك ضريبة العشر. فكانوا يعشرون من يدخل مكة من تجار الروم"[1].

وكان في الجزيرة العربية بعض الزراعة في واحاتها القليلة المتناثرة هنا وهناك. و لم تكن لدى العرب زراعة واسعة تُذكر كما كان عليه الحال في مصر والعراق والشام، لأن بلادهم كانت وما زالت صحراء قاحلة، حارة، قليلة الأمطار والمياه[2]. "فالعرب كانوا يسكنون بقعة صحراوية تصهرها الشمس ويقلّ فيها الماء ويجف الهواء. وهي أمور لم تسمح للنبات أن يكثر

[1] برهان دلّو، مصدر سابق، ص١٣٨.

[2] يستثنى من الجزيرة العربية القاحلة اليمن الذي كان منطقة زراعية خصبة، ذات فاكهة وأعناب. وكذلك منطقة عسير ويثرب في الحجاز، ومنطقة اليمامة في نجد.

ولا للمزروعات أن تنمو إلا كلأً مبعثراً هنا وهناك، وأنواعاً من الأشجار متفرقة استطاعت أن تتحمل الصيف القائظ والجو الجاف"[1].

إضافة إلى ذلك، فقد ترك العربي الزراعة في الواحات المنتشرة في الجزيرة العربية لغيره من اليهود والعبيد والأعاجم وغيرهم. "بل إن العربي ازدرى الزراعة وازدرى شأن من يعمل بها واحتقر الحِرَف والصناعات، لأنها من عمل الأعاجم والعبيد. ورأى العربي أن من العار أن يصاهر أهل الصناعات والحرف والزراعة، لأنهم دون منزلته بكثير. والعربي عندما جهل الزراعة حاربها وازدراها، وازدرى شأن من يشتغل بها"[2].

كان الموقع الجغرافي للحجاز[3] ولمكة على وجه الخصوص، وقربها من اليمن المركز التجاري القديم، إضافة إلى كونها المركز الرئيسي للعبادة الوثنية العربية ق. س، والمسخَّرة لصالح التجارة وازدهار المال العربي[4]، قد أهَّلَ العرب الحجازيين لكي يأخذوا بالتجارة ويؤسسوا لها قبل أكثر من قرنين من ظهور الإسلام، بدءاً من قبيلة "جُرْهُم" ومروراً بقبيلة "خُزاعة" وانتهاءً بقريش، ويجيدونها، ويمهروا فيها، حيث لا خيار لهم للعيش والثراء العريض إلا من سُبل التجارة، بعد أن فقدوا سُبل الصناعة وفقدوا سُبل الزراعة. فقد كانت الصناعة ـ وهي حِرَف يدوية في تلك الأيام – "من الأمور المستهجنة عند الأعراب. فلا يليق بالعربي الشريف الحر أن يكون صانعاً، لأن الصناعة من حِرَف العبيد والخدم والأعاجم والمستضعفين من

[1] عمر كحّالة، **العرب.. من هم وما قيل عنهم؟** ص٩٤.

[2] جواد علي، مصدر سابق، ج٤، ص٦٠٦، ٦٠٧.

[3] انظر تفاصيل هذا الموقع في:

إبراهيم بيضون، مصدر سابق، ص٢٧-٣٤.

وجواد علي، مصدر سابق، ج١، ١٥٧-١٥٩.

[4] نلفت النظر إلى أن الحنيفية في مكة – وهي دين إبراهيم عليه السلام – قد سبقت الوثنية في مكة، ولكنها انحسرت، وتغلّبت عليها الوثنية فيما بعد. وربما كان ذلك لصالح التجارة ونشاطها الواسع وليس من أجل الآلهة، حيث كانت معظم الآلهات في مكة لمعظم القبائل العربية، وليس إله واحد لفئة معينة فقط كما كان عليه الحال في الحنيفية التوحيدية. وتعدد الآلهات هذا كان ينشّط مواسم الحج ويودي إلى ازدهار التجارة المكيّة.

الناس"[1]. وكانت الزراعة محدودة جداً خاصة في شمال الجزيرة، حيث لا ماء يكفي للـــزرع أو للضرع.

لقد أهّلَ الموقع الجغرافي لبلاد الحجاز المُميَّز، وتوسطها بين بلاد الشام وبين اليمـــن لأن تصبح سوقاً تجارية ضخمة، ومركزاً من مراكز التجـــارة في الشرق القـــديم. وأن تُنشـــئ ما بين اليمن وبلاد الشام ما كان يُسمّى بـــ "طريق البخـــور" على غرار "طريـــق الحريـــر" الآسيوي.

فالجزيرة العربية تقع في الطرف الجنوبي الغربي لقارة آسيا. ويحدّهـــا من الغـــرب البحر الأحمر، ومن الشرق الخليج العربي وخليج عُمان، ومن الشمال بادية الشام ومن الجنوب المحيط الهندي. ولكن إطلالة الجزيرة العربية على جهـــات بحرية ثلاث لم يُعزز من موقعهـــا الجغرافي كمركز للتجارة البحرية العالميـــة، ولكنه أبقاها مركزاً للتجارة البرية العالمية، وذلـــك لعدة أسباب منها:

١. أن المواصلات البحرية لم تكن وسيلة مفضلة لدى التجار في ذلك الوقت. وذلك بسبب العوائق الطبيعية السلبية، والتطور التقني المحدود.
٢. وقوع البحر الأحمر تحت حكم البطالمة في مصر الذين كانوا القوة المسيطرة علـــى البحر الأحمر، مما كان يهدد التجارة وطرقها البحرية.
٣. عدم صلاحية مياه البحر الأحمر للملاحة، وذلك بسبب مجموعة من المعوقـــات الطبيعية والشعاب التي كانت تهدد الملاحة، وانحصار التجـــارة البحريـــة مـــع مصر والحبشة فقط.

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٥٠٦.

ومن الجدير بالذكر أن هذا الموقف من الحِرَف اليدوية (النجارة، والحدادة، والخياطة، والبنـــاء، والخدمـــات كالســـباكة، وأعمـــال الكهرباء، والدهان، والغسيل، والكي، والحلاقة، والسياقة، والحراسة، وخلاف ذلك) ما زال قائماً في أنحاء متفرقة من الجزيرة العربيـــة حتى الآن. وفي بعض المجتمعات القبلية كالأردن مثلاً، حيث نرى أن المواطنين الأصليين في دول الخليج العربي (باستثناء اليمن) يعمـــل معظمهم في التجارة أو في العقار وأما الحِرَف اليدوية فهي متروكة للعمال الوافدين من آسيا ومن اليمن ومن البلاد العربية الأخـــرى. وهؤلاء يقابلون العبيد والأعاجم والأحباش واليهود الحِرفيين في المجتمع العربي ق. س.

٤. عدم وجود أمن بحري، وكثرة انتشار القرصنة في البحر الأحمر.

وهذه العوامل جميعها أدت إلى تعزيز طرق التجارة البرية كطرق آمنة، كما عززت بالتالي من موقع الحجاز، ومكة على وجه الخصوص، وجعلت مكة منطقة نفوذ تجاري ومالي كبير ومركزاً عالمياً للترانزيت والتجارة بين الشمال والجنوب. وكان وضع مكة أشبه ما يكون بجمهورية تجارية يحكمها مجموعة من التجار الأثرياء كما قال المستشرق هنري لامنس[1]. وكان وضعها أشبه بوضع "هونغ كونج" الآن. واستدعى بذلك أن تكون هذه المنطقة مستقرة سياسياً، وآمنة اجتماعياً، وليس فيها ما يُكدِّر صفو التجارة، التي لا تزدهر ولا تتطور إلا في ظل أمن اجتماعي واستقرار سياسي.

ولعل أهمية التجارة المكيّة التي جاءت على هذا النحو كانت سبب تركيز القرآن على ذكر التجارة دون الصناعة أو الزراعة. حيث حَفِلَ القرآن بذكر التجارة وشروطها وقواعدها وعقودها وأخلاقها في أكثر من ١٢٥ آية[2]، مما يُشكِّل حوالي اثنين بالمائة من مجموع آيات القرآن. وهو ما يفسر ويعكس واقع العرب وعملهم الرئيسي في تلك الأيام، والذي جاء الإسلام لتنظيمه وتطويره. إلا أن تجارة العرب قد كسدت وهمدت بعد ذلك، وتراجعت لانشغال العرب بالفتوحات الإسلامية التي كانت تدرُّ عليهم مالاً أكثر وأسرع وأقل تكلفةً من مال التجارة.

وكان في الجزيرة العربية بعض الصناعات اليدوية كالحدادة والفخار وصناعة السلاح والجلود وغير ذلك من الصناعات المتعلقة بالزراعة. فلم يكن لدى العرب صناعة

[1] Bernard Lewis, ***The Arabs In History***, P31

[2] من هذه الأيات، هناك ٨٥ آية في المال، و٦ آيات في البيع والشراء، و٨ آيات في الربا، ومثلها في التجارة، و١٣ آية في القروض، و٤ آيات في القسطاط. وقد خصَّ القرآن أنباء النبي موسى بـ ١٣٦ آية، بينما خصّ المسيح بـ ٢٥ آية فقط. كما خصَّ القرآن اليهود بثماني آيات، وربما كان مردُّ ذلك إلى صلة الإسلام باليهود مباشرة في المدينة، وعلاقة اليهود بالتجارة والمال، وخلافهم في هذا الشأن مع تعاليم الإسلام، خاصة ما يتعلق بالربا. ومن أنهم قالوا إنما البيع مثل الربا. وأخذوا على الإسلام عدم الوضوح الدقيق في نسب الربا التي حرّمها، وكان تحريمه للربا يميل إلى الإطلاق أكثر مما يميل إلى التخصيص والتحديد الدقيق.

تُذكر كصناعة الفرس واليونان والرومان واليهود. "فالعرب أبعد الناس عن الصنائع، والسبب في ذلك أنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري"[1].

ومن هنا ظلت التجارة هي المهنة الرئيسية الوحيدة التي يقوم بها العرب - أسوةً بباقي الساميين الآخرين – دون ازدرائها ودون السخرية منها أو الاستكبار عليها أو الهُزء بها. "بل إن التجارة اعتُبرت عند العرب من أشرف الحِرَف قدراً ومنزلة. ونُظر إلى التاجر نظرة تقدير وإجلال"[2]. وظل هذا الشرف التجاري وهذا القدر والمنزلة الرفيعة للتجارة والتجار بعد الإسلام، فحفل القرآن بأخبار التجارة وقوانينها وآلياتها كما لم يحفل بأي صنعة أخرى أو بأي مهنة أخرى[3]. ولعل كافة الآيات التي شكّلت فيما بعد ما يُسمّى بـ "الاقتصاد الإسلامي" قد انبثقت من العمل التجاري الذي كان العرب يمارسوه ق. س. وإن الإسلام عندما حاول تقنين وتنظيم التجارة العربية ب. س أقام قوانينه وأنظمته الاقتصادية على التجارة التي كانت قائمة، و لم يتخيل تجارة سوف تقوم مستقبلاً. ولكن النظام الاقتصادي الذي أقامه الإسلام ليس مما يُطلق عليه "النظام الاقتصادي الإيجابي "Positive Economy " وهو النظام الذي لا يخضع لأية أيديولوجيا ويكون علماً مجرداً بحد ذاته مثله مثل الكيمياء والفيزياء والهندسة. ولا هو بالعلم الأخلاقي، أي لا علاقة له بالأخلاق كما حاولت الديانات أن تعتبره كذلك.

والدين الإسلامي هو الذي جاء إلى التجارة، وهو الذي فرض قوانينه وأنظمتها عليها، و لم يترك التجارة حرة تبعاً لحرية السوق التي كانت تعمل فيها، أو التي كانت ستعمل فيها مستقبلاً. و لم تذهب التجارة إلى الدين، بل هي كانت تهرب من الأديان. وكانت تخالف في بعض الأحيان ما جاءت به هذه الأديان من قوانين وأنظمة ذات محتوى أخلاقي بالدرجة الأولى وفي معظم الأحيان. فالأديان وحتى الفلاسفة الأخلاقيون في الماضي كانوا يدافعون عن

[1] عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، ص٢١٠.

[2] جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٢٢٧.

[3] من علامات هذا الاحتفال الشديد بالتجارة وأهميتها عند العرب ما ذكرناه في الهامش السابق. كذلك فقد خصَّ القرآن قريشاً بسورة كاملة (سورة قريش، ٤ آيات) دون باقي أقوام الأرض الآخرين، لا لأسباب لها علاقة بالحسب والنسب والرفعة والقوة ولكن لأسباب لها علاقة بالتجارة. ومن هنا جاءت آيات هذه السورة تذكر تجارة قريش وإيلافهم ورحلة الشتاء والصيف التجارية بين اليمن وبلاد الشام.

قيم الماضي ضد الأفكار الجديدة. ولا شك بأن معظم قيم الأسواق الحرة في العالم قد حُوربت من قبل الأديان والفلسفات الأخلاقية. "وعلينا أن نعترف بأن الحضارة الحديثة أصبحت ممكنة بشكل واسع بابتعادها عن سخط هؤلاء الأخلاقيين"[١].

فالتجارة لا دين لها ولا سياسة لها. ومن الأديان ما ترفّع عن العمل التجاري، وزهد فيه، ودعا أتباعه إلى الاتكال على الله في الرزق اليومي. فالتجارة كانت ترفض كل قيد يحدُّ من نشاطها وازدهارها وتقدمها. "وإذا قُدّر للاقتصاد والدين أن يكونا متحالفين، فلا بُدَّ لهما من تعديل وضعهما. فالدين يجب أن يكون أقل حساسية تجاه المسائل التافهة. والاقتصاد يجب عن يتخلّى عن بعض القيم والمسؤوليات الأخلاقية. ولا زواج بين هذين الاهتمامين أو أي اتصال مؤثر ما لم يتمّ تعديل في النظرة العامة"[٢].

لقد كان العرب في مكة ق. س أذكياء وحصيفين عندما ابتعدوا عن النزاعات السياسية والدينية ضماناً لسير تجارتهم وازدهار اقتصادهم. وهم قد تعلموا واعتبروا من جيرانهم الذين تورطوا في صراعات سياسية ودينية جلبت المصائب والكوارث على اليمن وتجارته المزدهرة. فعندما توطّدت الديانة اليهودية في اليمن، ومن ثم دخلت الديانة المسيحية، أصبحت اليمن مسرحاً للصراع بين القوتين العظميين آنذاك: البيزنطية المسيحية والساسانية الزرادشية. وقد أضرَّ هذا النزاع بالتجارة اليمنية ضرراً كبيراً. وكان هذا بمثابة درس وعبرة لعرب الشمال وعرب مكة على وجه الخصوص حتى لا يدخلوا في نزاعات سياسية ودينية مستقبلية. وربما كان ذلك كله حاضراً في وعي زعماء مكة وزعماء قريش في مقاومتهم للدين الجديد (الإسلام).

لقد شهد العرب ق. س بأن مكة كانت هدفاً من أهداف أعدائها المحيطين بها. وكانت مطمعاً من مطامعهم. وقد فسّر المؤرخون الإسلاميون هذه المطامع بأنها مطامع دينية كانت تريد أن تجعل من مكة نصرانية حيناً ومجوسية حيناً آخر. ومن هنا، فقد فُسّرت حملة

[١] F.A.Hayek, ***Law, Legislation, and Liberty***, P166.

[٢] Frank Knight and Th. Merriam, ***The Economic Order and Religion***, P143.

"أصحاب الفيل" بقيادة أبرهة الحبشي (٥٧٠م) بأنها كانت حملة دينية، الهدف منها الانتقام من تدنيس رجل من كنانة للكنيسة اليمنية الضخمة "القليس". في حين يُفسّر المؤرخون المتقدمون أن سبب حملة "أصحاب الفيل" كان الهدف منها السيطرة على طريق القوافل الرئيسية بين اليمن والشام والتي تعتبر مكة محطة تجارية رئيسية، فيما كان يُطلق عليه "طريق البخور". وبأن أبرهة كان يهدف من حملته إلى "التخلّص من تحكّم مكة في التجارة الدولية بين اليمن والشام بنقلها إلى أيدي اليمنيين. وتحقيق هذا الهدف كان يتطلب القضاء على مكة كمركز ديني. ومن هنا استهدفت حملة أبرهة هدم الكعبة وتحويل حجّ العرب إلى [القليس] وهو معبد أقامه أبرهة في اليمن"[1].

لقد كان في ذاكرة العرب ق. س دائماً مشهد النزاعات الدينية التي يمكن لها أن تكون غطاءً لاحتلال مكة والسيطرة على تجارتها، فيما اعتبروا الإسلام من المظاهر التي يمكن أن تُشكّل مستقبلاً حجة دينية ونازعاً دينياً يدفع إحدى القوتين العظميين – الفرس والساسانيين من جانب كمجوس، والبيزنطيين والأحباش كمسيحيين من جانب آخر– للهجوم على مكة بحجة دينية. في حين أن الغاية والهدف الحقيقي هو السيطرة التجارية والمالية على هذا المرفق التجاري الحيوي المهم. سيما وأن المنطقة كلها كانت في حروب مظهرها وسببها الظاهري ديني ولكن أسبابها الحقيقية تجارية وسياسية. ولنا من الساسانيين وهم مجوس مثال على ذلك، وهم الذين تبنّوا النصرانية وأيدوا اليهودية نكاية بالروم والأحباش، وانتهى النزاع أخيراً بانتصار الساسانيين في اليمن وطرد الأحباش المسيحيين منها من أجل السيطرة على التجارة اليمنية والأسواق اليمنية المهمة التي كانت تنتج مواد استراتيجية بالغة الأهمية وعلى رأسها النسيج الفاخر وخاصة "البُرد"[2] ، إضافة إلى الذهب والفضة[3] والأحجار الكريمة ومواد التجميل والطيب والأصباغ والتوابل كالقرنفل والزعفران والقرفة

[1] محمد الجابري، مصدر سابق، ص١٠٥.

[2] نوع فاخر من القماش يأتي مخططاً أو موشىً أو مُسيّراً بخطوط الحرير، ومنه كانت تُصنع البُردة الفاخرة، وتُكسى الكعبة.

[3] تقول الأخبار بأن الفضة اليمنية كانت أعظم تجارة لقريش ق. س.

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٤، ص٢٢٤.

والفلفل والغار والصمغ والبخور والمواد الطبيـــة كالمُرّ واللُبان[1] والكُندُر والعقيق والأســـلحة كالسيوف والحراب والتروس والرمـــاح وخلاف ذلك.

كما كان في ذاكرة وفي مخيال العرب دائماً تاريخ النـــزاعات العسكرية والسياسية في المنطقة والتي هددت مستقبل التجارة تهديداً كبيراً. ففي أيام الدولة الحميرية (٣٠٠-٥٢٥م) تعرّضت اليمن السعيدة لانهيار اقتصادي نتيجة لغزو الأحباش اليمن واحتلال أجزاء منه في العام ٣٤٠م، مما حوّل طرق التجارة من غرب الجزيرة العربية إلى "طريق الحرير" في آسيا الوســـطى عبر إيران إلى الأناضول فأوروبا. وهذه الحادثة وحوادث تاريخية أخرى كانت لا تزال حيـة في الذاكرة العربية والقرشية على وجه الخصوص عندما ظهر الإسلام كطريق للتحول الاجتمـاعي والسياسي ومن ثم الاقتصادي. " وكان طبيعياً في ظل هذا الوعي الذي كان لقريش بأهمية مكة وارتبـاط الدين بالاقتصاد فيها أن يتوجّسوا دائماً من كل دعوة جديدة ويروا فيها يداً خارجية تريد النيل من مصالحـهم الاقتصادية خصوصاً. والمنافسون لهم كانوا كثيرين: الفرس والروم وملوك الحيرة واليمن والحبشة. وهـــذا مـــا يُفسر ما صدر عن قريش من ردّفعل سريع إزاء هجرة بعض المسلمين إلى الحبشة. فقد أرسلت قريش وفداً إلى النجاشي يتكون من شخصيتين تجاريتين معروفتين هما: عبد الله بن أبي ربيعة، وعمرو بن العاص"[2]. فيما لـــو علمنا أن الذين هاجروا إلى الحبشة من المسلمين كانوا في غالبيتهم من طبقة التجار، مما أوحـى لقريش أن الرسول يخطط لإقامة مركز تجاري منافس لمكة في الحبشة. ومن هنا نتج خوفهـــم ومحاولتهم تطويق الأمر. "بل قد تكون إحدى نتائج الودّ بين المسلمين الأوائل والأحباش أن الرسول فكّـر كذلك في قطع طرق التجارة الحبشية مع مكة قبل فتحها"[3].

من ناحية أخرى، لم تكن مكة ق. س صاحبة تجارة داخلية وخارجية فقط. ولكنها كانت كذلك مركزاً لتقديم الخدمات اللوجستية التجارية، كمحطة مهمة وحيوية للـــترانزيت التجاري. ورغم أننا لا نملك وصفاً لوجستياً تاريخياً مفصـــلاً لمرافق الخدمات هـــذه، إلا أن تجارة بهذا الحجم العالمي الواسع لا بُدَّ أنها كانت تتمتع بخدمات جيـــدة من نُـــزل وخانـــات

[1] كان اللُبان أفضل أنواع البخور وأغلاها ثمناً. وكان الطلب عليه شديداً لاستخدامه في الطقوس الدينيـــة والمناسبات الاجتماعيـــة المختلفة.

[2] محمد الجابري، مصدر سابق، ص١٠٦.

[3] فيكتور سحّاب، مصدر سابق، ص٤١٤.

للتجار وأماكن لراحة القوافل، فيما لو علمنا أن قريشاً كـــانت تتقاضى ضريبة مقدارها عشرة بالمائة على السقايـــة[1] والرفادة (الإطعام)[2] وتوفير الحماية الأمنية وتزويد القوافل المـــارة بهـــا بالأدلاء العارفين بالطرق والمسالك. وشكّلت مـــوارد هذه الخدمات دخلاً إضافيـــاً يُضـــاف للاقتصاد المكي، والذي لا يتمّ إلا في جو من الأمن والأمـــان والاستقرار المتناهي، بعيداً عـــن الحروب والقلاقل والنـــزاعات الدينية والعرقية والسياسية. وهو ما كانت قريش تحـــاول أن تتجنبه عندما رفضت دعوة الدين الجديد المتمثلة بالإسلام.

في الجانب القبلي والعصبوي، كان المال والمصلحة الاقتصادية عند العـــرب ق. س على رأس أولويات المجتمع. ومن أجلهما كان المجتمع يأتلف وينسى خلافاته وضغائنـــه مـــع الآخرين. فكثيراً ما كانت الخلافات تنشأ والنـــزاعات تنشب، ولكـــن تأتي المنفعـــة الماديـــة والمصلحة المالية لتفضَّ هذه الخلافات وهذه النـــزاعات. وقد قرأنا كيـــف أنه عندما مـــات عبد الدار وأخوه عبـــد مناف، أراد بنو عبد مناف وهم: هاشم وعبد شمس والمطلب نـــزع وظائف السقايـــة والرفادة للكعبة والبيت الحرام من أولاد عمهـــم عبد الدار. وأجمعوا علـــى المحاربة وأخذ ذلك بالقوة. وتحالف بنو عبد مناف مع بني زهرة وبني أسد وبني تميـــم وبـــني الحارث فيما عُرف بـــ "حلف المطيبين"[3]. في حين تحالف بنو عبد الدار مع قبائل بني مخـــزوم وبني سهم وبني جمع وبني عدي فيما سُمّي بـــ "حلف الأحلاف"، أو "لعقة الـــدم" لكونهـــم وضعوا أيديهم في حفنة مملوءة بدم جزور، وراحوا يلعقون الدم. وكادت الدماء تسيل غزيـــرة من جرّاء نار هذه الحرب الضروس فيما لو قامت.

وفي الجانب الديني، عمل القرشيون جاهدين ق. س على أن يجعلوا من مكة كعبـــة ومحجاً لكل العرب. ولم يكونوا يسعون بهذا إلى "وحدة الديانـــة الوثنية" بقدر مـــا كـــانوا

[1] لم تقتصر السقاية على الماء فقط، ولكنها كانت تشمل عصيرات الفاكهة، وأنواع الخمور المختلفة.

[2] كانت قريش تستفيد من الرفادة مادياً أيضاً في مواسم الحج والعمرة ق. س حيث كانت تبيع الطعام للحجيج والمعتمرين من غـــير أهل الحرم.

[3] سُمّي هذا الحلف بحلف المطيبين لأن هذه القبائل الخمس غمست أياديها في حفنة مملوءة بالطيب وضعوها عند باب الكعبة رمـــزاً للتحالف والاتفاق.

يسعون إلى "وحدة مكان العبادة" من أجل مصلحة تجارية واقتصادية بحتة. فقد استثمرت الأرستقراطية المكيّة الكعبة استثماراً تجارياً ذكياً، جنت من ورائها الأرباح الطائلة[1].

ومن هنا فقد توافد على مكة "تجار من بلاد الشام ومن العراق ومن بلاد الروم ومن بلاد فارس وغيرها. وهؤلاء جميعاً ساكنوا المكيين وتحالفوا مع أثريائهم، ومنهم من أقام في مكة مقابل دفع جزيته لحمايته وحماية أمواله وتجارته"[2]. وبذا أصبحت مكة لكل التجار، وليست لدين واحد، أو لون واحد، أو عرق واحد. وكانت مدينة كونية "متروبوليتان". ولعل مقاومة قريش للدين الجديد جاءت من خوف قريش أن تصبح هذه المدينة لدين واحد وعرق واحد وجنس واحد، فتزول عنها تجارتها وتعود من جديد لفقرها وجوعها. "فالغنيمة إذن، أو بالأحرى الخوف من افتقادها هو الذي جعل الملأ الأعلى من قريش يقامون الدعوة المحمدية، ويتحالفون ضدها، ويضيقون الخناق عليها من كل جانب. ولقد كانت قريش صريحة مع الرسول. فهي لم تدّعِ أن دينها هو الحق، بل قالت ان ما جاء به الرسول هو [الهدى] ولكنها كانت تخاف أن تفقد امتيازاتها إن هي اتبعته"[3]. وهو ما عبَّر عنه القرآن بقوله ﴿وقالوا إن نتبع الهدى معك نُتخطَّف من أرضنا﴾[4] و"نُتخطَّف من أرضنا" تعني هنا "أننا نخشى إن اتبعنا ما جئت به من الهدى يا محمد، وخالفنا مَن حولنا مِن أحياء العرب المشركين، أن يقصدونا بالأذى والمحاربة"[5]. وفي هذا ضياع قريش، وضياع أموالها وتجارتها.

*

[1] كان العرب ق. س يشيعون أن سبب قدسية الكعبة يعود إلى أنها أعلى مكاناً على وجه الأرض، وأنها بذلك أرض آمنة، حيث لا يغمرها الطوفان إذا ما حلّ بالأرض. كما كانوا يشيعون على أن نجم القطب يدلُّ على أنها أمام مركز السماء. وكل ذلك من أجل أن تكون مكة آمنة وتجارتها آمنة معها كذلك. وقد استمر هذا المأثور إلى ما بعد الإسلام.
أنظر: مرسيا إلياد، **المقدس والدنيوي**، ص٣٩.

[2] برهان دلّو، مصدر سابق، ص٤٩.

[3] محمد الجابري، مصدر سابق، ص١٠٠.

[4] سورة **القصص**، الآية ٥٧.

[5] ابن كثير، **تفسير القرآن**، ج٣، ص١٩.

وإذا كان القرشيون يسيطرون على تجارة الجزيرة العربية الشمالية، فإن العرب اليمنيين في مملكة سبأ كان يسيطرون على تجارة الجزيرة العربية الجنوبية. فكانوا من أجل إحكام هذه السيطرة التجارية التحكّم بطرق القوافل، خاصة تلك التي تؤدي إلى بلاد الشام والعراق.

أما آليات الاقتصاد العربي في الجزيرة العربية ق. س فقد كانت كثيرة و لم يتغير معظمها بظهور الإسلام. وهو ما يشير إلى مدى رُقي الاقتصاد العربي ق. س. ومن أنه كان يستعمل كافة الآليات المستعملة الآن في الأسواق التجارية والمالية لتحقيق التقدم التجاري والاقتصادي. ومن هذه الآليات:

- البيع والشراء، وكانت آلياته الجزئية تتمثل في:

١. "بيع الحصاة"، وهو من أنواع البيوع التي أبطلها الإسلام. وبيع الحصاة هو ما نُسمّيه اليوم بـ "اليانصيب". وهو أن يرمي أحد البائعين حصاة للآخر فعلى أي شيء وقعت فهو لمن رمى بسعر محدد.

٢. "بيع الملامسة"؛ أي البيع بلمس اليد للسلعة المراد بيعها دون رؤيتها. مع العلم بأن التجارة الحديثة تبيع وتشتري الآن سلعاً غير مرئية، كشراء الأسهم مثلاً أو شراء السندات أو خلاف ذلك من السلع غير المرئية، والتي يتم بيعها وشرائها بعقود على الورق فقط.

٣. "بيع المنابذة"، وهو بيع يتم دون نظر أو تراضٍ. ولكن بمجرد أن يرمي أحد البائعين السلعة المباعة للآخر.

٤. "بيع النجش"، وهو أن يزيد المشتري في سعر السلعة أثناء المزايدة عليها دون أن يكون راغباً في شرائها. وهو نوع من أنواع المضاربات التي

نشهدها هذه الأيام في المزادات العلنية التي يندسُّ فيها المشترون المزيفون لصالح المشترين الحقيقيين.

٥. "بيع المناجزة"؛ أي البيع يداً بيد. وهو ما يُعرف اليوم ببيع "سلّم واستلم".

٦. "بيع المزابنة"؛ أي بيع التمر في رؤوس النخل بتمر آخر، أو بأي سلعة أخرى أو بالذهب والفضة. وهو من البيوع التي نهى عنها الإسلام ولم يسمح ببيعه إلا إذا نضج وبعملة محددة هي الدرهم والدينار. ولا ندري ما هي الحكمة من ذلك. ونحن نرى هذه الأيام كيف أن شركات صناعة الأغذية تشترى المحاصيل الضخمة بمبالغ كبيرة قبل أن تنضج لكي تضمن المادة الخام لصناعتها، وهو ما يُسمّى ببيع المزابنة.

٧. "بيع المخاضرة"؛ أي أن يشترى البائع المحصول الزراعي قبل نضوجه وفي مرحلة اخضراره وهو نوع من البيوع ما زال قائماً إلى الآن في العالم العربي، وفي أنحاء كثيرة من العالم.

٨. "بيع المعاومة"، وهو بيع المحصول لأعوام قادمة. وقد نهى الإسلام عن مثل هذه البيوع لجهل محصولها ولما تلحقه من أذى بالمشتري. ولكن مثل هذه البيوع ما زالت قائمة ومعمول بها في العالم العربي وفي أنحاء متفرقة من العالم كما نرى عندما تشتري شركات صناعات الأغذية المختلفة محصول عدة سنوات قادمة لكي تضمن لنفسها مسبقاً الأسواق اللازمة لتصريف هذه المنتجات.

٩. "بيع الطني"، وهو البيع الذي يتم بالكوم أو بالجملة دون كيلٍ أو عدٍ. وقد نهى الإسلام عن مثل هذه البيوع. ولنلاحظ أن الإسلام قد نهى

عن كافة البيوع التي تتمّ عما سيحصل في المستقبل أو في الغيب ودون كيلٍ أو حسابٍ أو عدٍ. "فالإسلام يخشى الخط والمخاطرة كالتثمير العفوي للرأسمال"[1]. وكأنما أراد الإسلام تجنباً لأية مشاكل تجارية وخلافات مالية بين البائع والمشتري أن لا يشتري المشتري بضاعة يجهلها، وأن لا يبيع البائع بضاعة ليست تحت يده وتصرفه وإنما هي في علم الغيب. ولكن الإسلام قبل خمسة عشر قرناً كان يجهل وسائل التسويق الحديثة، كما كان يجهل طبيعة العقود التجارية ذات الأجل الطويل Long Term Contracts. وكانت نظرته التجارية قبل خمسة عشر قرناً نظرة تجارية قاصرة ومحكومة بظرفها التجاري والاقتصادي في ذلك الوقت. وكان الخطأ ليس في إصدار مثل هذه الأحكام لكي تُطبّق في زمانها ولكن الخطأ تعميم مثل هذه الأحكام وجعلها لكل زمان والمكان في الوقت الذي تتغير فيه الأسواق وتتطور، كما تتغير وتتطور وسائل وآليات التجارة العالمية. ولم يكن في حساب الإسلام هذا التطور الذي حصل الآن. ورغم ذلك فإن فقهاء الإسلام على مرّ العصور كانوا يعتبرون الأصول والمبادئ الاقتصادية والمالية العامة أحكاماً شرعية "لا يجوز الإخلال بها تحويراً أو تعديلاً وذلك تطبيقاً للقاعدة الشرعية بأنه لا مجال للاجتهاد في مورد النص. وبحكم كونها مبادئ أبدية غير قابلة للتعديل. وهي كفيلة بمعالجة الأمور الاقتصادية الحالية والمستحدثة في كل زمان ومكان"[2]. وأن السؤال الذي يقول:

- إذا كان الإسلام قد صاغ كل جوانب الحياة بطابع واحد طيلة قرون عدة، فهل يعني ذلك أنه يكفي أن نعدّل قليلاً من المؤسسات والعقائد القديمة لكي تصبح صالحة لمجتمعات القرن العشرين[3]؟

[1] حالك بورك، **العرب بين الأمس والغد**، ص٧٣.

[2] غازي عناية، **أصول المالية العامة في الإسلام**، ص١٨.

[3] محمد أركون، مصدر سابق، ص٢٢٤.

هذا السؤال غير وارد في الفكر الإسلامي المعاصر وما زال هذا الفكـــر يردد مقولة عمرها خمسة عشر قرناً وهي أن النصوص المقدسة غير قابلة للتغيير والتبديل ولا تُحسُّ ولا تُمسُّ ولا تقبل الإفلات من الخبس. وأنه لا إجابة عن السؤال السابق ما دام أن هناك من يُنكـــر الحاجـــة إلى التعديل أصلاً.

فالمشكل الذي وقعت فيه الأديان في الماضي هو اعتبارهـــا أن القيـــم الأخلاقية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل. وهذا الموقف من القيم الأخلاقيـــة حال بينهما وبين التمييز بأن كافة القواعد الأخلاقية لم توجد إلا لخدمة نظام معين في المجتمع. ورغم أن هذه المجتمعات ســـوف تكتشـــف في المستقبل بأن المحافظة على القيم الأخلاقية سوف يحمي هذه المجتمعـات من الفوضى والانهيار إلا أنها سوف تكتشف كذلـــك بـــأن القيـــم الأخلاقية "السابقة الصُنع" ليست هي المفيدة بقدر مـــا هـــي القيـــم الأخلاقية الناتجة عن الممارسة هي المفيدة والتي جاءت من قبـــل فئـــة صغيرة ثم تمّ اتباعها من قبل الجميع وأصبحت هي النظام الاجتمـــاعي لمجتمع معين. وعندما وقف الأنبياء والفلاسفة بدءاً من النبي موســى إلى أفلاطون إلى القديس أوغسطين، وبدءاً من روســـو إلى مـــاركس إلى فرويد ضد الأخلاق التجارية السائدة في زمانهم، لم يكونوا على وعـــي تام بأهمية "ميكانيكية الربحية" ودورها في بناء الحضـــارة الإنسانيـــة وتطور الاقتصاد العالمي [1].

١٠. "بيع حَبَلِ الْحبْلَة"، وهو بيع ما في بطون الحيوانات قبل ولادتها. وكان الإسلام قد نهى عن ذلك لانضواء هذا تحت عنوان "بيع المجـــهول" أو "بيع الغيب". وكان الإسلام ضد هذا النوع من المقامرة الـــتي كـــان التجار العرب ق. س لا يتوانون عن ممارستها مما يدل على سعة أفـــق التجارة العربية ق. س. وطرقها لكافة أنواع البيوع بما فيها بيوع الغيب

[1] F.A.Hayek, ***Law, Legislation, and Liberty***, P166.

والمجهول وذلك ارتقاءً بالتجارة وطَرْقاً لكافة أبوابها المحتملة للربح. ذلك أن الإسلام "قد اتخذ قاعدة عامة في البيوع هي: بطلان بيع المبيع الذي يقوم على بيع المجهول كمّاً وكيفاً وقبل التأكد منه، أي بيع المجهول لما في ذلك من التغرير، أي الخداع في البيع والغُبن، ولما يقع من هذه البيوع من أضرار ولما تحدثه من خصومات ومجادلات ومن تلاعب في الأسعار ومن تأثير ذلك في الناس المتنفعين"[1]. ولكننا نرى أن العالم الآن يمارس مثل هذا النوع من البيوع حيث يقوم التجار بشراء بضائع من المصانع المختصة لم يتم إنتاجها بعد، ولم يروها وهي في علم الغيب. إلا أن الضوابط التجارية الحديثة الموضوعة قد حالت إلى حد كبير دون الإضرار بالبائع والمشتري في مثل هذه البيوع.

١١. "بيع المضاربة"، وهو أن يبيع البائع على بيع أخيه ويسوم على سوم أخيه. وقد نهى الإسلام عن مثل هذه البيوع واعتبرها غير أخلاقية وفيها ضرر لمن باع في الأول وسامَ في الأول. ونلاحظ أن الجانب الأخلاقي الصرف هو ما أكده الإسلام في التجارة. فكان ينهى عن كل ما من شأنه الضرر بأحد الجانبين سواء كان البائع أم المشتري. وأن الجانب الأخلاقي في التجارة هو الجانب الأهم بغض النظر عن زيادة الأرباح أو نقصانها. وتلك مهمة الأديان جميعاً وهي تأكيد الجانب الأخلاقي بغض النظر عن المنفعة المادية أو عدمها.

١٢. "بيع المزايدة"، وهو ما يُعرف اليوم بـ "المزاد العلني" وهو مثال آخر على مدى تقدم التجارة العربية ق. س. وكيف أنها كانت تمارس أنواعاً كثيرة من البيوع ما زالت قائمة ومتّبعة حتى الآن عند العرب وعند غيرهم من شعوب الأرض.

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٣٩٨، ٣٩٩.

١٣. وهناك أنواع أخرى كثيرة من البيوع وافق الإسلام عليها وباركها لعدم وجود أضرار فيها للبائع أو للمشتري كالبيع المطلق بالثمن، وبالمقايضة إذا كان عيناً بعين، والصرف إذا كان بيعاً الثمن بالثمن، والمرابحة إذا كان بالثمن مع الزيادة، والتولية إذ لم يكن مع الزيادة، والوضيعة إذا كان بالنقصان، واللازم إذا كان تاماً، والصحيح، وخلاف ذلك. في حين نهى الإسلام عن غيرها لاحتمال الإضرار بالبائع أو المشتري كبيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحبوب بالحبوب..الخ[1]. وكبيع "حق الانتفاع" كأن يشترى آخر حق الانتفاع من ظهر دابة وتبقى الدابة لصاحبها الأصلي. وكان هدف الإسلام أولاً وأخيراً هدفاً أخلاقياً واجتماعياً سواء في النهي وفي المباركة.

- وعرف التجار العرب ق. س الاحتكار أو ما كانوا يسمونه "الحكرة". وكانت ممارستها كما هي اليوم بأن يقوم تاجر أو مجموعة من التجار باحتكار بيع وشراء بضاعة ما بالسعر الذي يراه مناسباً له. وقد كانت "الحكرة" عند العرب ق. س نتيجة لدوافع مالية، أي من كان لديه المال الوفير هو القادر على الاحتكار والتحكم في أسواق سلعة معينة أو خدمات معينة. في حين أصبحت أسباب الاحتكار في العالم العربي الآن ليست لمن يملك المال الوفير فقط ولكن لمن يملك السلطة السياسية. فشاهدنا كيف يقوم بعض أبناء الحكام العرب وأقاربهم من أركان البيت وأصحاب الزيت باحتكار سلع معينة وخدمات معينة في المجتمعات العربية لصالحهم الخاص. وأنهم يُشركون معهم في بعض الأحيان بعض التجار للتغطية على ما يفعلون. كما كانت "الحكرة" آلية من آليات التجارة اليوم في بعض المجتمعات الرأسمالية وإن كانت بعض الدول الغربية المتقدمة قد وضعت أنظمة وقوانين تمنع الاحتكار المُضر بمصالح المشترين

[1] لا ندري ما هي الحكمة من عدم إجازة مثل هذه البيوع، إلا أن يكون الإسلام بهذا القرار قد أراد توسيع نطاق التجارة والتبادل التجاري وعدم حصرها في مواد معينة.

والمستهلكين، كما قرأنا وشاهدنا أخيراً ما جرى في أمريكا بالنسبة لشركة "مايكروسوفت" وغيرها من الشركات التي كانت تحتكر منتجات معينة.

- وكانت من آليات التجارة العربية ق. س عقود البيع وشهودها وفسخها وعربونها مع الخيار في البيع وذكر صفات البيع مفصلاً والتي ما زال العالم العربي يعمل بها حتى الآن. وقد بارك الإسلام هذه الآليات وقال القرآن ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم. ولا يُضار كاتب أو شهيد﴾[1]. كما أقر الإسلام هذه الآليات ووضعها كنظام تجاري تبنّاه.

- وكان من آليات التجارة العربية ق. س الدين وشروطه وعقوده وشهوده. وكان التسليف والائتمان يلعبان دوراً مهماً في الحياة الاقتصادية العربية ق. س، وساعد على توسيع التجارة وازدهارها وحركة رأس المال المتداول. وعندما جاء الإسلام بارك آليات الدين عند العرب ق. س ووثّق هذه الآليات. وقال القرآن ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مُسمّى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل﴾[2]. وقال عن الدين كذلك وآلياته ﴿ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله﴾[3] إلا أن الإسلام أقرَّ الدين ووثّقه في القرآن، ولكنه لم يُقرّ ولم يبارك عمولة الدين (الربا). إلا أنه سكت عنها ولم يحرّمها طيلة مدة الدعوة الإسلامية وطيلة حياة الرسول، ولكنه حرّمها في نهاية الوحي وقبل موت الرسول بتسع ليالٍ فقط على بعض الروايات[4]، "كقاعدة عارضة دعت إليها ظروف مؤقتة، ذلك أن قريش كانت تستثمر أموالها في التجارة وفي القروض ذات

[1] سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

[2] أيضاً.

[3] أيضاً.

[4] جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٤٢٩. نقلاً عن تفسير الطبري، ج٣، ص٧٥ وما بعدها.
ويقال أن الرسول نفسه كان يؤدي زيادة على ما استلف.
أنظر: إبراهيم بدوي، نظرية الربا المحرّم في الشريعة الإسلامية، ص ٢٤٢.

الفائدة بالأسلوب العقلاني على حد تعبير ماكس ويبر"[1]. وطالب أن يكون الدين بدون عمولة[2] وهو مطلب أخلاقي مثالي بالدرجة الأولى وليس مطلباً تجارياً. وكأن الإسلام بطريقة غير مباشرة قد حرّم الدين التجاري بتحريمه فائدة الدين. لأن لا ديون بدون فائدة أو ربا. ولأن الدين هو عملية استئجار للمال لمدة محدودة، ولا بُدَّ من مقابل لهذا الإيجار. وأن الربا أو الفائدة البنكية هي أساس النظام الرأسمالي "فلولا الربا لتداعى النظام الرأسمالي"[3]. وبتحريم الإسلام للدين - عن طريق تحريمه للربا - هدم التجارة الواسعة التي كانت في جزء كبير منها تعتمد على التسهيلات المالية والإئتمان المالي ووسائل التسليف والإقراض المالي. ونادى الإسلام بالتالي بالقروض المثالية بدون فوائد، وهو ما سُمّي في الاقتصاد الإسلامي بـ "القرض الحسن" الذي يتم بدون فوائد مالية في الأرض. ولكن المُقرِض يتقاضى فوائد هذا المال أضعافاً مضاعفة من السماء في الآخرة. ﴿إن تقرضوا الله قرضاً حسناً، يضاعفه لكم ويغفر لكم﴾[4] وتلك نظرة مثالية وأخلاقية سماوية مجردة، لا علاقة لها بواقع التجارة في الأرض، ولا علاقة لها بما يُعرف اليوم بعلم إدارة المال والأعمال. ومن هنا كان اعتراض المرابين اليهود الذين فهموا المسألة و ﴿قالوا إنما البيع مثل الربا﴾[5]، فردَّ عليهم القرآن ﴿وأحلَّ الله البيع وحرَّم الربا﴾[6]، وأن البيع ليس كالربا. لأن في البيع ربح وخسارة،

[1] مكسيم ردونسون، **الإسلام والرأسمالية**، ص٣٢، ٤٣.

[2] قيل أن سبب ذلك كان طلب الرسول من اليهود أن يقرضوه مالاً بدون فائدة فرفضوا.

أنظر: مونتجمري وات، **محمد في المدينة**، ص٤٥٣، ٤٥٤.

[3] أبو الأعلى المودودي، **أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلّها في الإسلام**، ص ١٣.

ويقول المودودي ان مباديء الشيوعية لا تستسيغ الربا بأي شكل من الأشكال. وفي رأينا أن عدم الاستساغة هذه مبعثها تأميم الدولة الشيوعية لكل التجارة والصناعة، حيث لا سوق حرة ولا تجارة أو صناعة حرة، وحيث أن المالك الوحيد لكل هذه الأدوات هي الدولة، وحيث لا ديون في المجتمع الشيوعي نتيجة لامتلاك الدولة لكل آليات التجارة والصناعة والمصارف وقنوات الاستثمار.. الخ.

[4] سورة **التغابن**، الآية ١٧.

[5] سورة **البقرة**، الآية ٢٧٥.

[6] أيضاً.

ولا خسارة في الربا[1]. و "أن ربح المرابي مضمون فهو لا يخشى الخسارة"[2]. وهذا غير صحيح فالمرابي أيضاً ممكن أن يفقد ماله كله عندما يعجز المدين عن سداد دينه أو يموت وهو لم يسدد دينه وليس له من ورثة يسددون دينه. ونحن نعلم الديون المعدومة التي تُسقطها البنوك في نهاية كل سنة نتيجة لعدم سدادها والتي تُعتبر خسارة محققة تعوضها البنوك من الاحتياطي السنوي. فكما أن هناك ربحاً وخسارة في البيع فهناك ربح وخسارة في الربا الناتج عن الدين والإقراض والتسليف. إلا أن الإسلام وغيره من الديانات والعقائد ذات الرسالة الأخلاقية قد حرّمت الربا وكرهته. فقد قال أرسطو وأفلاطون بحرمته لأسباب أخلاقية ونهى اليونان والرومان عنه. وحرمته الديانة المسيحية واليهودية كذلك لأسباب أخلاقية لا علاقة لها بالاقتصاد. فاتفقت الأديان على تحريم الربا واختلفت الأمم في شرعية تحريم الربا. "فالديانات تُعنى دائماً بالنهايات، في حين يُعنى الاقتصاد بالوسائل ولا يمكن للدين أن يلتقي مع الاقتصاد كما لا يمكن للاقتصاد أن يلتقي مع الدين إلا إذا تخلّى كلٌ منهما عن شيء من شروطه، وعدّل من رؤيته للحياة"[3]. إلا أن تحريم الربا ظل حبراً على ورق وفي النصوص فقط. كما أنه لم يؤد إلى آثار سلبية عملياً وذلك للأسباب التالية:

- استطاعة عدد من الفقهاء التحايل على تحريم الربا[4]. ومنهم من كتب كتباً في طرق التحايل على أمر التحريم الشرعي للربا كأبي بكر أحمد الخصّاف وأبي حاتم القزويني ومحمد الشيباني وغيرهم.

[1] محمود بابللي، المال في الإسلام، ص١٠٥.

[2] أبو الأعلى المودودي، مصدر سابق، ص ٥٤.

[3] Frank Knight and Th. Merriam, ***The Economic Order and Religion***, P143.

[4] من طرق التحايل هذه أن يبيع البائع سلعة للمشتري بعشرة دنانير على أن يدفع هذا المبلغ بعد عام ثم يشتريها منه على الفور بدينار. وما زال هذا معمولاً به في أماكن كثيرة من العالم الإسلامي.

- بقاء العمل بالربا من قبل المسلمين في العصرين الأموي والعباسي. وقد وجدت نصوص في العصر العباسي تشير إلى أن التجار في عصر الجاحظ بالبصرة كانوا يقرضون بالربا.

- ومورس الربا في القرنين العاشر والحادي عشر وما بعدهما في المغرب العربي كما تقول بعض الوثائق الحقوقية والاقتصادية[1]. وأن سلاطين المغرب وافقوا في بداية القرن العشرين على إنشاء المصارف والبنوك الربوية ذات الإدارة الأجنبية. وأن علماء الدين قد أجازوا للسلطان عبد العزيز الاقتراض من بريطانيا بفوائد بنكية لكي يستطيع تغطية نفقات حربه مع إسبانيا في العام ١٨٦٠.

- وفي العهد العثماني كان الربا عماد الحياة الاقتصادية سواء بالنسبة للدولة أو لرجال الأعمال أو لشيوخ الإسلام. فالدولة كانت تقترض الأموال من أوروبا بفوائد معلومة. كما أقامت الدولة العثمانية البنوك الربوية. ورجال الأعمال كانوا يقترضون الأموال من البنوك المحلية والبنوك الأجنبية بفوائد معلومة. ورجال الدين المشرفين على الأوقاف كانوا يُقرضون أموال الأوقاف بفوائد معلومة كانت تصل إلى ١٨ بالمائة. "وكان واضحاً أن تحريم القرآن للربا لم يكن له في قوانين الإمبراطورية العثمانية مكان"[2].

- أن معظم الربا كان على الديون الاستهلاكية وليس على الديون الاستثمارية. وبذا فإن الربا لم يكن معيقاً للتنمية الاقتصادية، لأن التنمية الاقتصادية المتمثلة بالصناعة لم تكن هناك.

[1] مكسيم رودنسون، مصدر سابق، ص ٥٣.

[2] أيضاً، ص ١٣٥.

- لم يكن الإسلام هو الدين الوحيد الذي حرّم الربا ولكن معظم الأديان السماوية وغير السماوية كرهته وحرّمته. إلا أن هذا التحريم لم يكن عائقاً من أن تصل أوروبا المسيحية التي حرّمت الربا أيضاً إلى مرحلة الرأسمالية القائمة على الربا.

- أن الشيخ محمد عبده في نهاية القرن التاسع عشر أقرَّ جواز الفائدة التي يأخذها المودعون من صناديق التوفير التابعة لمصلحة البريد، كما أباح إيداع المال في هذه الصناديق، كما ذكر رشيد رضا في كتابه عن محمد عبده. فقد كان الشيخ محمد عبده "يجري عمليات توفيقية ظاهرة الأهمية بين الشريعة الصارمة والضرورات العملية التي لا شك فيها"[1].

- أن الشيخ عبد العزيز جاويش دعا إلى قصر الربا على ربا الجاهلية الذي كان يؤخذ أضعافاً مضاعفة.

- أن شيخ الأزهر سيّد طنطاوي شيخ الأزهر الحالي، والمفتي العام السابق لمصر، أقرَّ في نهاية القرن العشرين الفائدة البنكية و لم يعتبرها حراماً.

- أن مؤسسة النقد السعودي في بلد من أكثر البلدان الإسلامية تشدداً دينياً تقوم سنوياً ومن فترة لأخرى بتحديد سعر الفائدة البنكية المتوجب على البنوك الربوية الأخذ بها. كما أن القانون التجاري السعودي المأخوذ عن القانون التجاري العثماني والذي أصله فرنسي، يسكت عن الفائدة البنكية، رغم معارضة المؤسسة الدينية للبنوك الربوية وللسكوت عن الفوائد البنكية. "وهكذا يبدو أن الحديث عن تعارض الإسلام مع الرأسمالية حديث خرافة"[2]. ومن هنا نرى أن ظهور الإسلام أو

[1] جاك بيرك، مصدر سابق، ص٧٤.

[2] مكسيم رودنسون، مصدر سابق، ص ١٤٣.

عدم ظهوره كان غير ذي إثر على الحياة الاقتصادية العربية والإسلامية في القرون الماضية وفي العصر الحديث.

- أن العالم العربي والعالم الإسلامي الآن يأخذ بالنظام المالي الغربي الرأسمالي الربوي دون حاجة إلى فتاوى من المؤسسة الدينية. بحيث أصبحت الفائدة البنكية من المسلمات بها دون قيد أو حرج. مما يدلُّ مرة أخرى على أن تحريم الربا بقي في النصوص الدينية كنص مقدس وكمأثرة أخلاقية رفيعة المستوى من مآثر كافة الأديان كما هي من مآثر الدين الإسلامي، ولكن دون أي تطبيق عملي على الواقع التجاري والاقتصادي في الماضي والحاضر. ومن هنا فإن كافة الأديان -ومنها الإسلام - مدعوة إلى تجديد نفسها تجديداً عصرياً وعميقاً وليس ظاهرياً فقط، حتى تستطيع هذه الأديان استيعاب تحديات العصور المختلفة ومنها العصر الحديث .

- كان من أبرز آليات التجارة الشراكة. وكان العرب ق. س ناشطين جداً في مجال الشراكة والمشاركة. وكانوا يتشاركون في القوافل التجارية القاصدة بلاد الشام واليمن في رحلة الشتاء والصيف. وكانت فرص التجارة والمشاركة مفتوحة للغني والفقير، كلٌّ بقدر طاقته ومقدرته المالية. وكان لمثل هذه الشركات عقودها وشروطها والتزاماتها المالية والتجارية. وكانت مثل هذه الشركات ذات أجل قصير ومنها ما كان لأجل طويل. ولم تكن هذه الشركات قاصرة على أهل مكة أو شمال الجزيرة العربية ولكنها كانت تتعداها إلى جنوب الجزيرة فكان تجار شمال الجزيرة يتشاركون مع تجار جنوب الجزيرة العربية. وكانت أنواع الشركات في القاموس التجاري العربي ق. س كثيرة منها:

١. "شركة العنان"، وهي الشركة التي يشترك فيها شريكان بنسب متساوية في رأس المال. ومن خصائص هذه الشركة أنها مختصة بسلعة معينة وليست بسلع عامة.

٢. "شركة المفاوضة"، وهي الشركة التي يدخل فيها شريك على شريك آخر. ومن خصائص "شركة المفاوضة" أنها تبيع كل السلع المتوفرة، ولا تقتصر على البيع أو المتاجرة بسلعة معينة.

٣. "الشركة المشاعة"، وهي الشركة التي يدخل فيها مجموعة من الشركاء في تجارة أو بيع أو شراء كل بموجب حصته سواء كبرت أو صغرت. وما زالت مثل هذه الشركات موجودة إلى الآن في العالم العربي وخاصة ما يتعلق منها بالشركات العقارية التي تشتري مساحات كبيرة مشاعة من الأراضي لشركاء متعددين ثم تقوم بتنظيمها وبيعها.

- وكان من آليات التجارة العربية ق. س الأعمال الاقتصادية التي كانت تجري في إطار أدوار اقتصادية موزعة على منظمات اقتصادية دائمة هي الشركات التجارية ذات العلاقات المتمتعة بالحرية والانفلات من العصبية القبلية والقيود على الأسعار والسلع[١].

- وكان من آليات التجارة العربية ق. س "الوكالة" وهو أن يوكّل شخص شخصاً للقيام بإدارة أعماله أو أمواله مقابل مبلغ متفق عليه من المال. وما زالت مثل هذه الوكالات معروفة في العالم العربي وفي العالم أجمع.

[١] مكسيم ردونسون، مصدر سابق، ص٤٤.

- وكانت "السمسرة" بشكلها ومعناها الحالي معروفة لدى العرب ق. س. وكان السماسرة منتشرين في كل عمل من الأعمال التجارية ويقومون بالتوفيق بين البائع والمشتري نظير نسبة معينة تختلف من سمسار لآخر ومن عمل لآخر.

- و"الصرافة" المعروفة اليوم في الأسواق التجارية كانت من آليات التجارة العربية ق. س. وكان اليهود هم أكثر المشتغلين بالصرافة في الجزيرة العربية وكانوا بمثابة "بنك الجزيرة العربية". وكانت الصرافة كما هي اليوم تعمل في تبادل العملات واستبدالها وكان الصرّافون يتعاطون الائتمان المالي والإقراض والتسليف كذلك بكافة العملات إضافة إلى الذهب والفضة وغيرها من المعادن. كما كان الصرّافون يحفظون أموال المودعين لديهم مقابل فائدة مالية معلومة كما هو الحال اليوم مع البنوك التجارية.

- وكان "الربا" أو الفائدة البنكية المعروفة اليوم من آليات التجارة العربية ق. س. والربا من الآليات المعمول بها منذ القدم. فقد كان لليونان بنوكهم المالية وكانوا يقرضون المال بنسبة ١٢ بالمائة سنوية[1]. كذلك فإن الفائدة البنكية قد عُرفت في شرائع حمورابي فقرأنا أن حمورابي (١٧٩٢-١٧٥٠ق.م) قد قرر سعر الفائدة على الحبوب بمقدار ٣٣ بالمائة وعلى النقود بمقدار ٢٠ بالمائة[2]. ويقال أن العرب ق. س كانوا يقرضون المال بنسبة فائدة تصل إلى مائة بالمائة. وأنا أشك في صحة هذا، ذلك أن التجارة القرشية كانت تكسب مائة بالمائة في أحسن الأحوال[3]. ولا يُعقل أن يكون هامش ربح المُقترض صفراً بحيث أن كل ما يربحه يذهب إلى الجهة المُقرضة للمال أو إلى المرابين. كما لا يُعقل أن

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٤٢٣.

[2] أنظر: مجموعة من المؤلفين، **شرائع حمورابي**، ص٨٠.

[3] يؤكد معظم المؤرخين الإسلاميين من أن أرباح التجارة القرشية ق. س كانت تصل إلى مائة بالمائة، ومن هؤلاء المؤرخين ابن سعد وابن كثير.
أنظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٢، ص٥٩.
وانظر: ابن كثير، **السيرة النبوية**، ج٣، ص٤٠٨.

يكون ربح التجارة أكثر من مائة بالمائة. وفي زعمي أن بعض المؤرخين الإسلاميين الكلاسيكيين أرادوا تضخيم مقدار الربا في الاقتصاد العربي ق. س وقالوا أن نسبته كانت مائة بالمائة حتى يجدوا مبرراً لتحريم الإسلام للربا الذي تمّ في فترة متأخرة جداً من الدعوة الإسلامية (قبل تسع ليالٍ فقط من وفاة الرسول) وكان في سياق الاختلاف المادي والسياسي الحاد مع يهود المدينة الذين كانوا مسيطرين على الأعمال المصرفية في الجزيرة العربية، وكانوا من كبار المرابين فيها[1].

- وكان "القراض" من آليات التجارة عند العرب ق. س. وهو ما يُعرف اليوم بـ "Private Banker" حيث يقوم من يعرف بإدارة المال ولا يملك المال بأخذ مال الآخرين وإدارته، مقابل نسبة معينة من الأرباح التي تحققها هذه الأموال.

*

وفي خارج الجزيرة العربية كان الوضع الاقتصادي على ما كان عليه الوضع الاقتصادي داخل الجزيرة وكان يُضاف عليه عامل مهم وهو عامل الإقطاع الذي كان بنسبة محدودة في جنوب الجزيرة العربية حيث الزراعة المزدهرة التي كانت ترفد الاقتصاد العربي في اليمن برافد مادي مهم.

ونتيجة لتقدم الزراعة وازدهارها في مملكة الغساسنة في الشام وفي مملكة المناذرة في العراق أصبحت الزراعة ومواردها من العوامل الرئيسية المنشطة للتجارة فيما لو علمنا أن الزراعة في بلاد الشام والعراق ومن قبل في اليمن كانت تمدُّ التجارة بأهم المواد الخام كالحرير والأصباغ والكتان والقطن والتوابل والبخور والحبوب وخلاف ذلك.

[1] أنظر: شاكر النابلسي، المال والهلال.. الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام، ص ٥٧

أما آليات التجارة التي كانت في شمال الجزيرة العربية وفي جنوبها فقد كانت هي نفسها الآليات التجارية التي تم العمل بها في بلاد الشام وفي العراق. وكانت المنطقة كلها عبارة عن سلسلة تجارية واحدة ومنظومة تجارية واحدة، تخضع لنظام سوق واحد ولآليات تجارية واحدة. بل إن العملات التي كانت متداوله في هذه المنطقة من العالم كانت عملات واحدة. وكأن العراق وبلاد الشام والجزيرة العربية كانت تخضع لما يُعرف اليوم بالسوق المشتركة. وقد كانت أُسس هذه السوق التجارية المشتركة في ذلك الوقت والتي نتجت عن تحول الاقتصاد العربي من "اقتصاد بدوي" إلى "اقتصاد تجاري" في مكة بفضل آل عبد مناف أجداد الرسول، ومن "اقتصاد بدوي" إلى "اقتصاد زراعي" بفضل اليهود في المدينة ومناطق أخرى من الجزيرة العربية، تقوم على العناصر التالية والتي لا تختلف عن عناصر وأسس أية سوق مشتركة حالية في وقتنا الحاضر:

١. الطرق التجارية البرية والبحرية المشتركة وحرية مرور البضاعة من وسط الجزيرة العربية إلى شمالها وإلى جنوبها وبالعكس.

٢. الأسواق التجارية المشتركة المفتوحة على بعضها بعضاً، دون حواجز أو سدود، فيما يشبه العولمة الاقتصادية في أيامنا الحاضرة.

٣. الاتفاق التجاري على صون وحماية سلامة القوافل التجارية من قُطّاع الطرق ومن اللصوص، أو ما سُمّي بـ "الإيلاف".

٤. توفر الزراعة (بلاد الشام والعراق وجنوب الجزيرة العربية) وتوفر الوسائل التجارية في الجزيرة العربية لتصريف إنتاجها المختلف والمتنوع. بحيث أصبحت هذه السوق ذات تكامل اقتصادي واضح من حيث الإنتاج والتوزيع. ومن حيث تنوع الإنتاج واختلافه من منطقة لأخرى ضمن السوق المشتركة.

٥. العملة النقدية المشتركة فقد كان التعامل في هذه السوق بواسطة عملتين رئيسيتين: الدينار البيزنطي (عملة بلاد الشام) والدرهم الساساني (عملة العراق). وكان الدينار البيزنطي الذهبي بمثابة الدولار الأمريكي الآن[١]. وكان الدرهم الساساني الفضي بمثابة الفرنك الفرنسي الآن[٢]. وكانت هناك عملات محلية أخرى كالنقود اليمنية الحميرية وهي نقود غير مسكوكة بل قطع من الذهب الخام المستورد من شرقي إفريقيا[٣]. ولكن الدينار البيزنطي والدرهم الساساني كانا بمثابة العملات الصعبة في تلك الأيام. وهما العملتان الوحيدتان اللتان تمّ ذكرهما في القرآن فيما بعد.

٦. السوق الحرة غير المقيدة من قبل السلطات أو من أية جهة أخرى. فلا رقابة على الأسعار ولا رقابة على هوامش الربح، وإخضاع أسعار السلع لقانون العرض والطلب.

٧. حماية السوق المشتركة ككل ضد المعتدين والمخالفين والذين يحاولون الإضرار بها من وقت لآخر. واعتبار أن أمن السوق المشتركة هي من واجب جميع الأطراف في بلاد الشام وبلاد فارس والعراق والجزيرة العربية بشمالها وجنوبها، وليس من واجب جهة معينة دون الأخرى.

٨. فتح السوق المشتركة للعمالة الشامية والعمالة العراقية والحجازية واليمانية والفارسية لتعمل في كافة أنحاء هذه السوق دون قيود أو حدود أو سدود مُعيقة.

[١] ظل العرب والمسلمون يتعاملون بالدينار البيزنطي حتى عهد عبد الملك بن مروان في العصر الأموي، حيث ضُرب أول دينار عربي في عهده.

[٢] ظل العرب يعملون بالدرهم الساساني حتى عهد عمر بن الخطاب، حيث ضُرب أول درهم عربي في عهده والذي ظل محافظاً على شكله الساساني مع زيادة عبارة "الحمد لله" و "محمد رسول الله" عليه. ولعل هذا الاستعمال المبكّر للدرهم العربي كان نتيجة لسقوط الإمبراطورية الفارسية، وسقوط درهمها تبعاً لذلك، وفقدانه لقيمته المادية.

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٤٩٩.

[٣] برهان دلّو، مصدر سابق، ص١٤٤.

٩. خضوع منطقة السوق المشتركة لنظام اجتماعي يكاد يكون واحداً. فقد انتشر الإقطاع في بلاد الشام والعراق وبلاد فارس واليمن. وانتشرت الطبقة التجارية الأرستقراطية في بلاد الشام والعراق وبلاد فارس والجزيرة العربية إلى جانب الطبقة الوسطى والطبقات الفقيرة العاملة بالخدمات الوضيعة.

١٠. خضوع هذه المنطقة ذات السوق المشتركة لنظام مالي يكاد يكون واحداً من حيث نظام وقانون وآليات التسليف والإقراض والائتمان ومقدار فوائد الدين وخلاف ذلك.



□ السيناريو الأول

■ أن يبقى العرب وثنيين

لو بقي العرب وثنيين و لم يظهر الإسلام لسادت القواعد والأنظمة الاقتصادية التي كانت سائدة قبل ظهور الإسلام. ولاستطاع العرب الاستفادة من القوانين والأنظمة الاقتصادية المستجدة في الإمبراطوريتين العظميين: البيزنطية والساسانية. ولكانت هذه القوانين والأنظمة نابعة من طبيعة السوق التجارية وديناميتها وتغيراتها.

فلا قوانين اقتصادية مسبقة في التاريخ توضع قبل نشوء السوق ووجودها. فالسوق توجد أولاً ثم توضع القوانين والأنظمة المنظمة لها من داخلها وليس من خارجها. وأن لكل سوق قوانينها المناسبة لزمانها ومكانها. ولا أحكام أو قوانين مطلقة في المجال الاقتصادي المتغير والمتحول. وأن الاقتصاد جزء من الحركة العقلية العامة في أي مجتمع من المجتمعات. فإذا تجمّد العقل الاقتصادي وتوقف عن الإبداع واتخذ لنفسه الاتباع والانصياع، فقد تجمّد تبعاً لذلك العقل العام وفقد حيويته الفكرية. ومن هنا فقد سبق وقلنا أن تركيز الأديان على النواحي والنظم الاقتصادي[1] وتدخلها في كل صغيرة وكبيرة في الشأن الاقتصادي والمالي قد أضرَّ

[1] كان الإسلام من أكثر الأديان السماوية اعتناءً بالاقتصاد وآلياته. ذلك أن السياسة المالية هي محك الحكم على طبيعة النظام السياسي. ولا غرابة أن نجد أن أبا بكر وعمر بن الخطاب يوليان السياسة المالية عناية كبرى، ويضعان مقاييس دقيقة لأساليب التصرف في أموال الأمة. وقد أصبح التساهل في تطبيقها سبباً رئيسياً في التململ والنقمة، كما قرأنا فيما بعد في خلافة عثمان بن عفان.

أنظر: الحبيب الجنحاني، **التحوّل الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام**، ص٢١.

بالأديان نفسها[1]. ذلك أن قوانين وقواعد الأديان ثابتة في حين أن قوانين وقواعد الأسواق متحركة تتغير وتتبدل بتغير وتبدل الأسواق في كل يوم وفي كل فترة زمنية، وهو ما يُطلق عليه "مستجدات السوق". وتضطر هذه الأسواق حتى لا تتقيد حركتها وتتوقف بالتالي أن تخالف الأديان ذات القواعد والأنظمة الثابتة التي لا تُمسُّ ولا تُحسُّ ولا تقبل الإفلات من الحبس. ويكون الخلاف بين ثابت ومتحول، ومبتدع ومتّبع، وسماوي وأرضي، ومقدّس ومنجّس. ومثال ذلك تحريم الفائدة البنكية أو الربا. ففي أكثر الدول الإسلامية تشدداً وهي السعودية سُمح بإنشاء البنوك الربوية ولم يُسمح بإنشاء البنوك الإسلامية القائمة على المضاربة[2] والمرابحة والمشاركة المتناقصة والبيع بالتقسيط والبيع التأجيري والتمويل بواسطة بيع السلم[3] وليس على الربا. ومثال آخر هو إقرار شيخ الأزهر سيّد طنطاوي وفتواه من أن الفائدة البنكية أو الربا ليس حراماً وذلك في مؤتمر البنوك الإسلامية الذي عُقد في الإسكندرية في العام ١٩٩٣. والذي أثار ضجة كبيرة في صفوف الاقتصاديين الإسلاميين وفي صفوف أصحاب البنوك والمصرفيين الإسلاميين الذين انزعجوا من هذه الفتوى التي دفعت بالكثير من رجال الأعمال الإسلاميين إلى التعامل مع البنوك الربوية. وبذا حُرمت البنوك الإسلامية من هؤلاء الزبائن ومن أموالهم وودائعهم التي كانت تأخذها عادة وتضعها في بنوك الغرب الربوية وتتقاضى عليها الفائدة البنكية الربوية. وفي هذا مثال واضح على الصدام الخفي بين القواعد الاقتصادية الإسلامية الثابتة والتي وضعت لكل زمان ومكان والتي تمّ إقرارها منذ خمسة عشر قرناً ويزيد وبين واقع السوق التجاري ومتطلباته وشروطه الجديدة. وهذا ما قاله محمود عزمي أحد المفكرين المصريين في العام ١٩٢٢ من أن "الربا المُحرَّم في الإسلام هو أصل كل نمو اقتصادي.

[1] كان الإسلام من أكثر الأديان السماوية الثلاثة اهتماماً بالمال والاقتصاد والتجارة التي ذكرت في آيات مختلفة، كما سبق وأشرنا في الهوامش السابقة. ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن القرآن جاء في مجتمع تجاري ومالي وليس في مجتمع زراعي كما سبق وتمّ مع اليهودية. وكان عليه أن يهتم بما هو لدى الناس من شؤون وشجون. وأن لا يكون مفصولاً عن الواقع الذي انبثق منه.

[2] المضاربة في الاقتصاد المعاصر تعني عمليات بيع وشراء تنتقل معها العقود أو الأوراق المالية من يد إلى يد، دون أن يكون في نية البائع أو المشتري تسليم أو تسلّم موضوع العقد، وإنما غاية كل منهما الاستفادة من فرق السعر بين ما اشتراه بالأمس وما باعه اليوم. أما المضاربة في الفقه الإسلامي فتتمثل بين كل من مالك رأس المال والمستثمر على تكوين مشروع اقتصادي. وتحدد حصة كل منهما من الربح. ولا ضمان لرأس المال هنا من الضياع أو الخسارة. والخسارة يتحملها صاحب رأس المال فقط.

أنظر: عبد الهادي النجار، **الإسلام والاقتصاد**، ص١١٩، ١٢٠.

[3] علي بخيت: **التمويل الداخلي للتنمية الاقتصادية في الإسلام**، ص١٤٠ وما بعدها.

وعلى من يدرس الاقتصاد السياسي ألا يفكر في الشريعة الإسلامية، كما أن على من يدرس الشريعة الإسلامية ألا يفكر في الاقتصاد السياسي"[1].

ولو قُيض للوثنية أن تبقى لبقيت الأنظمة والقوانين والآليات المالية والتجارية التي كانت سائدة في التجارة والأسواق العربية ق. س والتي استقاها الإسلام من التجارة العربية ق. س ووضعها في إطارها الإسلامي الجديد فيما سُمّي بالاقتصاد الإسلامي. وكانت أهم هذه القوانين والأنظمة:

- جعل الإسلام من المال والنفس توأمين، واعتبر من يُقتل دون ماله شهيداً، كالشهيد الذي يموت دفاعاً عن الإسلام نفسه. وقد كان هذا حال المال ق. س حيث كان المال أثمن ما يملكه العربي ق. س. وهذا ما دفع القرآن للقول ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾[2] بل إن كَلَفَ وانشغال العربي بماله قد أبعده عن الدين وعن العبادة، بل هو استعمل الوثنية لخدمة المال وتنميته. "فلم تكن قريش أهل إيمان ولا صاحبة دين، وإنما كانت قبل كل شيء صاحبة تجارة تسعى فيها عامها كله"[3]. ولم يكن شاغلهم ما يعبد العرب وما لا يعبدون، بقدر ما كان يهمهم أن تصل قوافلهم سليمة إلى غاياتها وتحقق أعلى نسب أرباحها[4].

- والإسلام حضَّ على العمل وطلب المال ﴿وآخرون يضربون في الأرض ويبتغون من فضل الله﴾[5] كما حضَّ على التجارة وطلب المال لقول الرسول:

[1] فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص٣٤٠.

ومحمود عزمي (١٨٩٠-١٩٥٤) كان من أعضاء الحزب المصري "حزب الأحرار الدستوريين" الليبرالي الذي كان يضم طه حسين ومحمد حسين هيكل. وقد أثار عزمي حوله زوبعةعنيفة من النقد الديني بسبب هذه الآراء وآراء أخرى حول المعاملات الاقتصادية الإسلامية.

[2] سورة **الكهف**، الآية ٤٦.

[3] طه حسين، **مرآة الإسلام**، ص ١٥.

[4] شاكر النابلسي، مصدر سابق، ص٦٣.

[5] سورة **المزمّل**، الآية ٢٠.

"ما مِن مكان يأتيني الموت فيه أحب إلي من موطن أتسوّق فيه لأهلي؛ أبيع واشتري"[1].
وقد كان العرب ق. س شديدي الحرص على التجارة وكسب المال منها ق. س بل لم يكن همهم في الحياة غير تكريس كل شيء –بما فيه العبادة– لأجل التجارة. وكانت خصومتهم ومقاومتهم الشديدة والشرسة للإسلام في بداية ظهوره نابعة من خوفهم على تجارتهم من الدين الجديد الذي سيضطر إلى محاربة من عقدت معهم قريش عهد "الإيلاف" التجاري والسياسي من العرب والعجم. ومن هنا قال القرآن على لسان قريش عند ظهور الإسلام ﴿وقالوا ان نتبع الهدى نُتخطَّف من أرضنا﴾[2] و"نُتخطَّف من أرضنا" تعني هنا "أننا نخشى إن اتبعنا ما جئت به من الهدى وخالفنا مَن حولنا مِن أحياء العرب المشركين أن يقصدونا بالأذى والمحاربة"[3]. وفي هذا ضياع قريش وضياع أموالها وتجارتها. "فالغنيمة إذن، أو بالأحرى الخوف من افتقادها هو الذي جعل الملأ الأعلى من قريش يقاومون الدعوة المحمدية، ويتحالفون ضدها، ويضيقون الخناق عليها من كل جانب. ولقد كانت قريش صريحة مع الرسول. فهي لم تدّعِ أن دينها هو الحق، بل قالت ان ما جاء به الرسول هو [الهدى] ولكنها كانت تخاف أن تفقد امتيازاتها إن هي اتبعته"[4].

- حثّ الإسلام على عدم اكتناز الثروات ووجوب تداولها بين الناس واستثمارها. "فالحضُّ على الإنفاق في الإسلام يعني أن لا يحتفظ المسلم عنده من المال ما يمنع تداوله بين الناس ويحجب نفعه عن غيره، لأن حبس النقود عن التداول يتسبب في تدهور الأوضاع وضعف القدرة الشرائية وضياع الثروة القومية"[5]. وقد كان العرب ق. س شديدي الحرص على التجارة واستثمار الأموال حتى أن قوافل قريش كانت تخرج إلى اليمن أو إلى بلاد الشام وقد اشترك فيها كل من توفر معه

[1] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص٧٦٣.

[2] سورة **القصص**، الآية ٥٧.

[3] ابن كثير، **تفسير القرآن**، ج٣، ص١٩.

[4] محمد الجابري، مصدر سابق، ص١٠٠.

[5] محمود بابللي، **المال في الإسلام**، ص١٠٥.

عشرة دنانير في ذلك الوقت[1] . مما يدلُّ على حرص العرب ق. س على التسابق نحو التجارة والاستثمار وتداول الأموال وليس ادخارها. وقد نمت تجارة العرب ق. س نمواً كبيراً وازدهرت ازدهاراً عظيماً نتيجة لهذا التسابق على الاستثمار. كما نمت مصالح التسليف والإقراض نتيجة لهذا التسابق على الاستثمار التجاري. وكانت مصارف الإقراض - وخاصة اليهودية منها - نشيطة وتحقق أرباحاً كبيرة نتيجة لاتساع قاعدة التسليف والإقراض المستثمر في التجارة[2].

- وكان الإسلام قد فرض الزكاة[3] بواقع ٢,٥ بالمائة على الأوراق النقدية المتداولة وأرباح العمالة والأرباح الصناعية والتجارية والمهن الحرة والأماكن المستغلة[4]. وقد اعتبر الإسلام أن النمو الاقتصادي "يحمل شوائب خطرة لا تستطيع غير الزكاة تطهيرها وهو يريد حصر هذه الشوائب بشدة"[5]. كما فرض ضرائب كالخراج على الأرض. وكانت موارد الدولة وخزينتها تأتي من مصادر الزكاة والجزية

[1] حسين مونس، مصدر سابق، ص ١٩٥.

[2] لنلاحظ أن معظم تسهيلات الإقراض والتسليف كانت تذهب إلى التجار المستثمرين، وليس إلى الفقراء المعدمين. فالفقير لا أحد يقرضه لعدم قدرته على السداد مستقبلاً. وأن عمولات الدين (الربا) كانت – طبقاً لذلك – ترتفع وتنخفض حسب السوق، وحسب نسبة الأرباح التي كانت تحققها التجارة.

[3] عُرفت الزكاة منذ القدم. يقول المستشرق الألماني جوزيف شاخت أن الإسلام استعار مصطلح الزكاة من اليهودية. وكانت الزكاة من أصل الكلمة العبرانية الآرامية: زاكوت، ومعناها الطهر. وهو نفس المعنى تقريباً الذي جاء بهذه الكلمة إلى الإسلام لقول القرآن ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ (سورة التوبة، الآية ١٠٣). وقد عُرفت الزكاة منذ القدم وفي أيام النبي إسماعيل لقول القرآن ﴿واذكر في الكتاب إسماعيلا إنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً. وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه رضيا﴾ (سورة مريم، الآية ٥٤،٥٥) كما عُرفت الزكاة أيام المسيح أيضاً لقول القرآن على لسان عيسى: ﴿وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا﴾ (سورة مريم، الآية ٣١). في حين ينكر هذا بعض الباحثين الإسلاميين الاقتصاديين كعبد الهادي النجار من باب تبجيل الإسلام وتعليته، ويقولون ان "الزكاة عبادة خاصة بالمسلمين".

أنظر: محمد الزرقاء، شاخت والزكاة، ص٢٠٧.

وانظر: عبد الهادي النجار، الإسلام والاقتصاد، ص١٨٧.

[4] كما فرض الإسلام زكاة الأرض ومقدارها عشرة بالمائة من حاصلاتها، إن كانت تروى بماء السماء أو الأنهار وخمسة بالمائة إن كانت تروى بماء الآبار.

[5] جاك بوك، مصدر سابق، ص٧٣.

والغنائم ومن فرض ضرائب العشور وتحديد مقدار الجزية[1]. وكل هذا "بناءً على اجتهاد الخليفة عمر بن الخطاب"[2]. وكان العرب ق. س قد نظموا أيضاً حياتهم المالية والاقتصادية من قبل، وتقاضوا الضرائب على هذا النحو. فكانوا يتقاضون الخراج ويحصلونه ويطلقون عليه "الإتاوة". "والخراج بمعنى الضريبة الموضوعة على الأرض من أقدم أنواع الضرائب التي عرفها التاريخ. فوُجد عند الفراعنة والبطالسة والرومان والبيزنطيين والفرس. ولكن النظام لم يكن واحداً في تلك الأمم. بل كان يختلف في المقدار وكيفية الجباية. وهو يشابه الضريبة العقارية المفروضة على الأراضي الزراعية"[3]. وقد جاء ذكر الخراج في التلمود وفي المصادر السريانية النصرانية. وكان الحكام وسادات القبائل العربية يفرضون الإتاوة/الخراج على أصحاب الأرض كما فرضها الإسلام فيما بعد. إضافة لذلك فقد كان لديهم نظام ضريبي متقدم وهو "المكس" أو "العشار"[4] الذي يُسمّى اليوم بـ "ضريبة المبيعات" وقد اشتكى الجمهور من ثقل هذه الضريبة يوماً وقال شاعرهم جلبر التغلبي:

[1] عُرفت الجزية منذ وقت بعيد. وهي الضريبة المفروضة على رؤوس المفتوحين من قبل الفاتحين. وجاء ذكرها في التلمود، وفي المصادر السريانية النصرانية. وقال البعض ان أصل الكلمة سرياني "Gzita". في حين قال البعض ان أصلها فارسي "Gazitak". وجاء ذكر الجزية في القرآن ﴿حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾ (سورة **التوبة**، الآية ٢٩) ولكن لم يُحدد القرآن مقدارها، وتركها لقرار الحاكم أو الوالي حسب الظروف والمتغيرات. وفي عهد الرسول كانت الجزية تؤخذ ديناراً (١٤ درهم) على كل حالم (راشد بالغ) وفي عهد عمر بن الخطاب كانت الجزية السنوية تؤخذ على النحو التالي: ٤٨ درهم على الموسر، ٢٤ درهم على متوسط الحال، ١٢ درهم على الفقير. وكان الحجاج بن يوسف الثقفي يتقاضى الجزية من المسلمين أيضاً، عندما لاحظ دخول الكثيرين في الإسلام، تهرّباً من دفع الجزية. ولسنا نعلم الحكمة من تحديد نسب الغنائم الموزعة من الأنفال والفيء في القرآن، ولا تحديد لنسب الجزية والتي هي أهم من الأنفال والفيء. ذلك أن الجزية مستمرة ما دام الحكم الإسلامي قائماً في حين أن الأنفال والفيء مرتبطان بالفتوحات الإسلامية واستمرارها.

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٤٧٦.

وانظر: قطب محمد، **النظم المالية في الإسلام**، ص١٠٣- ١٠٥ .

[2] غازي عنابة، مصدر سابق، ص١٨.

[3] قطب محمد، مصدر سابق، ص٨٥، ٨٦.

[4] كان مقدار ضريبة العشار عشرة بالمائة، في حين أن الإسلام تقاضى ربع العشر، وكان ذلك إغراء الإسلام للتجار والآخرين من دافعي الضرائب للدخول في الإسلام.

أفي كل أسواق العراق إتاوة　　وفي كل ما باع امرؤ مكس درهم

ولم يكن المجتمع القرشي التجاري هو الذي أخذ وحده بنظام العشرة بالمائة كضريبة مبيعات، بل كان هذا النظام متبعاً في اليمن أيضاً وفي حكومات عربية كثيرة كحكومة قتبان[1]. في حين كانت دولة سبأ وحضرموت ويمنت تتقاضى ضريبة العشرة بالمائة على الإنتاج الزراعي أيضاً إضافة إلى تقاضيها هذه الضريبة على المبيعات، ولا بُدَّ أن الغساسنة والمناذرة قد اتخذوا نفس الإجراءات الضريبية هذه باعتبار أن المنطقة كلها كانت سوقاً مشتركة واحدة، ذات بُنية اقتصادية واحدة. ويبقى الفرق بين النظام المالي والاقتصادي الإسلامي وما بين الأنظمة الاقتصادية الأخرى التي سبقته هو كيفية توزيع موارد الدولة المتأتية من الضرائب. فالإسلام كدين مُعنيٍ بالأخلاقيات اعتناءً شديداً وليس نظاماً اقتصادياً صرفاً مجرداً بلا قلب ركّز في صرفه للمال العام على أصناف مختلفة من الضمانات الاجتماعية، وعلى البُنية التحتية (إعمار الأرض) المتمثلة في بناء القنوات المائية لزيادة الإنتاج الزراعي وإقامة القناطر والجسور وبناء الترع ومجاري الأنهر، كما تمَّ في العراق ومصر ونواحٍ أخرى من البلاد الإسلامية المفتوحة في عهد عمر بن الخطاب ومن جاء بعده[2]. في حين أن النظام المالي والاقتصادي العربي ق. س كان يصرف الأموال المتأتية من الضرائب على الدفاع والأمن ورفادة الحجاج. بل إنهم كانوا "يأخذون من أرباحهم التي يحصلون عليها من القوافل نصيباً معلوماً قبل توزيعها على المساهمين ليكون عوناً للمدينة في تمشية أعمالها وفي الدفاع عن شؤونها"[3].

[1] كانت ضريبة الأعشار من أقدم الضرائب التي عرفتها الحضارات القديمة والأديان كذلك.
أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٤٨٠.

[2] أنظر: غازي عناية، مصدر سابق، ص٧٢.

[3] جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٤٨٠.

- وكما أباح الإسلام فرض ضرائب جديدة من وقت لآخر بما تقتضيه المصلحة العامة وتبعاً لحال الدولة واحتياجاتها من الأمن والغذاء، فقد كانت الحكومات العربية ق. س تفرض هذا النوع من الضرائب. لا سيما وأن لا شيء ثابتاً في النظام المالي العربي ق. س.

*

لقد أجمع معظم الاقتصاديين الإسلاميين من معاصرين وكلاسيكيين على أن النظام المالي الإسلامي نظام وحيد متميز ومتفرِّد ومخصوص بين النظم العالمية سواء كانت اشتراكية أم رأسمالية. فلا نظام مالياً سابقاً يُدانيه، ولا نظام مالياً لاحقاً يُشبهه[1]. "وأن النظام الاقتصادي الإسلامي يتفرد ويتميز بأسس لا تتوافر لأي من الأنظمة الوضعية التي عرفتها البشرية. وأن هذه الأسس تضمن كمال وتكامل هذا النظام، وتوازن وسائله مع بعضها بعضاً ومع غاياته المنشودة والتي تتلخص في سعادة الإنسان في هذه الدنيا وضمان سعادته في الحياة الأخرى في النهاية"[2]. ولو م يظهر الإسلام وظل العرب

[1] اعتاد المؤرخون الإسلاميون المعاصرون أن يقارنوا بين النظام المالي الإسلامي والنظم المالية الحديثة، لكي يبيّنوا لنا سبق الإسلام إلى تبني وامتلاك جانب كبير من هذه النظم. ولكن المقارنة يجب أن تتم كذلك بين النظم المالية التي كانت ق. س وبين النظم المالية الحديثة. فالإسلام لم يأتِ بنظامه المالي من فراغ، وإنما انبثق هذا النظام من خلال مجتمع تجاري (مكة) له نظامه المالي المنظّم والدقيق كما شرحنا من قبل. وأنه غير صحيح كما يقول بعض المفكرين والمؤرخين الإسلاميين المعاصرين من أن "الأمة العربية في زمن الرسول انطلقت من **نقطة الصفر**، ولم يكن لديها شيء للاضطلاع بمهماتها الجسيمة في المجال الاجتماعي والسياسي والعسكري على حد سواء". فالنظام المالي العربي الذي كان قائماً ق. س في مكة وفي باقي أنحاء الجزيرة العربية مأخوذ ومستنبط من الأنظمة المالية التي كان معمولاً بها في المجتمعات البيزنطية والفارسية والساسانية. وأن تلاقح الأنظمة المالية الإنسانية وتمازجها لم يكن شيئاً مستحيلاً أو مستبعداً. وأن إنكار وجحود الأخذ والعطاء من وإلى الآخرين، من سمات التعالي القومي، والتفاخر القبلي، وكبرياء العصبية، وعدم التحلّي بروح التلمذة، والتمسك بروح الأستاذية الدائمة التي سادت الثقافة والحضارة العربية والإسلامية، منذ خمسة عشر قرناً وحتى الآن.

أنظر: مالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، ص ٧٢.

[2] علي بخيت: مصدر سابق، ص٣٥.

ولعل هذا التعالي وهذه التبجيلية القدسية للنظام المالي الإسلامي هي التي حالت دون تطوير هذا النظام المقدس الذي لا يُمسُّ ولا يُحسُّ. وأغلقت باب الاجتهاد فيه، خاصة وأن الاقتصاد نوع من العلوم المتحركة والمتغيرة والقابلة للتعديل والتبديل والتطوير تبعاً للأسواق التي تعمل فيها. ولنا أن نعلم بأن أكثر من تسعين بالمائة من النظام الاقتصادي الإسلامي نظام موضوع من قبل الفقهاء-

على وثنيتهم لحُرِم العرب وحُرِم بالتالي العالم الإسلامي والإنسانية كلها من هذا النظام المالي الفريد – في رأي الاقتصاديين الإسلاميين – الذي كانت مظاهره تتجلّى فيما يلي:

- وجود نظام المالية الوظيفية أو المالية المعوِّضة. وهو النظام الذي يسمح للدولة بالتدخل في النشاطات الاقتصادية والاجتماعية. ولا يكتفي بأن يكون دور الدولة قاصراً على المهام التقليدية كالدفاع والأمن والتعليم والصحة. ونظام المالية الوظيفية هذا، هو ما كان قائماً في الدول الاشتراكية والذي كانت نتيجته انهيار النظام الاشتراكي برمته في ١٩٩٠/١٩٩١. في حين بقي النظام الرأسمالي الذي لا يحشر أنفه في كل كبيرة وصغيرة اقتصادية، وينادي بحرية التجارة وحرية الأسواق، وأن الدولة تحكم ولا تملك.

- احترام الملكية الفردية كشرط من شروط احترام الطبيعة الإنسانية والاعتراف بالوراثة وتنظيمها تنظيماً يتفق مع مقتضيات منطق تنظيم العائلة.

- احترام مصالح الأمة عن طريق الاستعمال غير المفرط للمُلكية .

- أخذ المساكين على عاتق الأمة. فالمجتمع الذي يترك مساكينه يجوعون للموت ليس إسلامياً.

- إعلان قواعد قانونية تضمن المساواة في التبادل وتداول الثروة.

= البشر. وأن القرآن والحديث لم يأتيا إلا بالعموميات. وأما النظام الاقتصادي الإسلامي كما هو في كتب الباحثين الاقتصاديين الإسلاميين فهو من وضع الفقهاء الكلاسيكيين – ومن كبارهم الإمام أبو حامد الغزالي وتقي الدين المقريزي – الذين وضعوه في ظروف تاريخية واقتصادية مختلفة تتناسب مع هذه الأحكام الاقتصادية. "فالقرآن كتاب عقيدة وشريعة ويحتوي على بعض الأفكار الاقتصادية. ولهذا فإن صياغة نظرية للانتاج أو التنمية الاقتصادية لا تكون إلا من صُنع الانسان" كما قال عبد الهادي النجار. ومن ثمَّ أصبحت هذه الأحكام الوضعية ذات الصبغة الإسلامية جزءاً من الدين نفسه، وأصبحت مقدسة ومُبجّلة، لا اجتهاد فيها ولا تغيير ولا تبديل، ولا تُمسُّ ولا تُحسُّ ولا تُفلت من الحبس، بسبب عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية تاريخية معينة.

أنظر: عبد الهادي النجار، مصدر سابق، ص٧١.

وانظر: أبو حامد الغزالي، مصدر سابق، ج٤، صفحات مختلفة.

وانظر: تقي الدين المقريزي، **إغاثة الأمة بكشف الغمّة**، صفحات مختلفة.

- تنظيم الأجر. فالعمل هو مصدر المُلكية. وعلى العامل أن يؤدي ما هو مطلوب منه بالشكل الصحيح. وللأمة الحق في تحديد حدٍ أدنى للأجير.

- تنظيم المالية لتغطية نفقات الأمة كفرض الزكاة والجزية وتحديد نسبة الضرائب وأهداف الإنفاق العام[1].

- إباحة الحرية الاقتصادية وتقييدها بقيود وتحديدها بحدود في الوقت نفسه. ويكون التحديد على وجهين:

  - تحديد ذاتي، ويتكون بصورة طبيعية في ظل التربية الإسلامية ينبع من أعماق النفس، ويستمد قوته من المحتوى الروحي.
  - تحديد موضوعي ويعبر عن قوة خارجية تحدد السلوك الاجتماعي وتضبطه. ويتم تنفيذه عن طريق منع بعض النشاطات الاقتصادية التي لا تتفق مع قيم الإسلام كالاحتكار والربا[2].

- الفصل بين المال العام والمال الخاص وأن "بيت المال" كان للمسلمين وليس للخلفاء وأقاربهم ومن والاهم. والحقيقة التاريخية تقول عكس ذلك. فقد خلط الخلفاء بدءاً من عثمان بن عفان وحتى نهاية العصر العباسي بين "المال العام" و"المال الخاص" واعتبروا أن "بيت المال" هو مال الله وليس مال المسلمين. وأن الله متى أراد لهذا البيت أن يُفتح فسيُفتح ومتى أراد له أن يُغلق فسيُغلق، كما عبَّر بذلك معاوية بن أبي سفيان. وهذا ما قاله الخليفة العباسي المنصور أيضاً. وكان عثمان بن عفان قد سبق وقال بأن "عمر بن الخطاب كان يمنع أهله من بيت

[1] سيّد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ص ١٠٤، ١٠٧، ١١٤، ١١٥، ١٢٢.

ولنلاحظ أن كافة هذه البنود قدر وردت في معظم الأنظمة المالية في التاريخ، كما أن النظام المالي العربي الرأسمالي يطبق هذه البنود حرفياً، ويزيد عليها أيضاً. وأن لا جديد مميزاً فيها.

[2] علي بخيت، مصدر سابق، ص١٤، ١٥.

المال إرضاءً لله وأنا أعطي أهلي من بيت المال إرضاءً لله". وهكذا أصبحت مفاتيح "بيت المال" بيد السلطان متى شاء فتحه لمن يحب ويرضى، ومتى شاء أغلقه على من كَرِه وغضِب. ورغم هذا يقول بعض الباحثين الإسلاميين المعاصرين من أن "الفصل بين المال العام والمال الخاص لم تعرفه نظم المالية الوضعية إلا مؤخراً[1]. وأن معظم رؤساء الدول الإسلامية تمسكوا بالفصل بين المال العام والمال الخاص. وأن كثيراً منهم كانوا يسدون العجز في بيت المال العام من بيت المال الخاص"[2].

وأسئلتنا الآن هي:

- من أين للخليفة هذا المال الخاص، وهو الذي لا يكسب سنوياً غير نحو ٦٠٠٠ درهم[3] من راتب الخلافة؟
- ومن أين للخليفة هذا المال الخاص وهو لا يعمل إلا بوظيفة الخليفة التي تتيح له جعل المال العام مالاً خاصاً له ولحاشيته، دون حسيب أو رقيب لافتقاد آلية الحساب والعقاب[4]؟

[1] يجب أن نشير إلى أن جزءاً كبيراً من النظام المالي الإسلامي موضوع في ظروف اقتصادية وسياسية واجتماعية معينة، من قبل الفقهاء والعلماء والمجتهدين، وهؤلاء بشر يصيبون ويخطئون. وأن ليس كل ما ذُكر في النظام المالي الإسلامي قد جاء من القرآن والسُنّة. ومثال ذلك عشور التجارة وتفاصيلها، ومقدار الجزية، ووجوه الإنفاق العام، وخلاف ذلك. ومن هنا فقد انتفت القداسة عن النظام المالي الإسلامي.

[2] غازي عناية، مصدر سابق، ص٢٦.

[3] كان كذلك راتب أبي بكر وعمر بن الخطاب السنوي. ولا ندري ما مقدار رواتب الخلفاء الذين جاءوا من بعدهما. والعجيب أن التاريخ يقول لنا بأن رواتب بعض الولاة كانت أكبر من رواتب الخلفاء. فالراتب السنوي لعمار بن ياسر والي الكوفة كان ٧٢٠٠ درهم وراتب معاوية بن أبي سفيان حين كان والياً على الشام ألف دينار . وحيث أن الدينار كان يساوي ١٤ درهم فهذا يعني أن راتب معاوية السنوي كان ١٤ ألف درهم، وهو أكثر من ضعف راتب الخليفة عمر بن الخطاب الذي كان معاوية والياً على الشام في عهده!

أنظر: غازي عناية، مصدر سابق، ص٤٩، ٥٣.

[4] كان في عهد عمر بن الخطاب آلية بسيطة للحساب والعقاب، ولكنها رغم ذلك لم تستمر بعده. وكانت من أمثلة هذه الآلية أن الخليفة عمر كان إذا بعث عاملاً له كتب ماله. وقد قاسم غير واحد منهم ماله إذا عزله ومنهم سعد بن أبي وقاص وأبو هريرة وعتبة بن أبي سفيان.

أنظر: ابن سعد، مصدر سابق، ج٣، ص٢٠٣، ٢٠٤.

- ثم من أين الأموال التي بُنيت بها القصور الباذخة التي بناها الأمويون والعباسيون؟
- ومن أين تأتي أموال البذخ والترف السلطاني المسرف الذي كان يتمتع به وينعم به سلاطين بني أُمية وبني العباس، وعلى مدار ثمانية قرون من ظهور الإسلام؟

أليس كل هذا علامة واضحة وإشارة فاضحة على خلط السلاطين للمال العام مع المال الخاص؟!

- ويقول الباحثون الإسلاميون ان الإسلام وحده هو الذي عرف "ضمان الغارمين". والغارمين هم الذين تنزل عليهم مصيبة مفاجئة كالطوفان أو الحريق أو الزلازل أو غير ذلك من الكوارث الطبيعة أو البشرية، فلا يجدون من يساعدهم ومن يعوّضهم عن خسارتهم نتيجة لتلك النوازل. لذا، فقد أقرّ الإسلام نظام "ضمان الغارمين" لتعويض هؤلاء ومساعدتهم على اجتياز محنتهم. وقال هؤلاء الباحثون "شمولية الأهداف المالية للنظام المالي الإسلامي ضمَّت أنواعاً من الضمان الاجتماعي[1] لم تعرفها الأنظمة المالية الوضعية حتى الآن ومنها ضمان الغارمين"[2]. ولكننا نعلم أن الأنظمة الوضعية قد عرفت منذ مدة طويلة نظام التأمين الاجتماعي كما عرفت نظام التأمين التجاري والمالي الذي يعوّض الخسارة الناجمة عن الكوارث والناتجة عن النوازل. وقامت شركات التأمين في طول العالم الوضعي وعرضه، وأصبحت من أغنى الشركات التجارية وهي التي تؤمن ضد كل هذه الكوارث والنوازل. بل إن التأمين في العالم الوضعي أصبح إلزامياً وليس اختيارياً ووضعت النصوص والقوانين المُقننة له.

[1] كانت معظم مصاريف الدولة الإسلامية في عهدها الراشدي تذهب إلى الدفاع والضمان الاجتماعي واعطيات هذا الضمان التي تتمثل بالنقدية والعينية في إعطاء الدراهم أو الكسوة أو الطعام أو السكن.. الخ. و لم يكن للدولة مدارسها ولا مستشفياتها ولا طرقها المعبدة التي تستهلك جزءاً كبيراً من ميزانية الدولة. ولا ننسى أن الدولة كانت تصرف على البُنية التحتية المتمثلة بـ "عمارة الأرض" وقد عبّر عن هذا الجانب الهام في ميزانية الدولة علي بن أبي طالب في رسالته لواليه على مصر الأشترَ النخعي.
أنظر: عبد الخالق النواوي، **النظام المالي في الإسلام**، ص٢٣.

[2] غازي عناية، مصدر سابق، ص٢٢.

- تمتع المالية العامة الإسلامية بالروحانية التي تبنى قواعدها على أصول ومبادئ الشرع الكلية في الفرضية والجباية والإنفاق. وأن المُشرِّع الإسلامي يقيم أُسس المالية العامة الإسلامية على مبادئ المادة والروح معاً وهو يربط بين الفرضية المالية في المادة وبين الفرضية الإلهية في العبادة. وقال القرآن في هذا المجال ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾[1] فربط الإسلام من خلال الصدقة التي اعتبرها الرسول من أوساخ الناس[2] بين الفرضية الإلهية في البدن وبين الفرضية الإلهية في المال[3]. ولكن شيخاً أزهرياً تنويرياً آخر كالشيخ خالد محمد خالد لم يعتبر الصدقة نظاماً اقتصادياً وافياً ووسيلة ناجحة لمحاربة الفقر وإسعاد الناس. واعتبر أن الصدقة تحوّل المجتمع من مجتمع إلى ملجأ. وأن الإسلام حين دعا إلى التكافل والعدل الاجتماعي لم تكن الصدقة في حسابه قط كوسيلة تنهض بها حياة الشعوب، بل هي شيء يشبه "أكل الميتة" وأن الرسول قال عن الصدقة: "إنها أوساخ الناس.. إنها غسّالة ذنوب الناس". وأن الإمام الشافعي كان يفضل الأكل من شُبهة عن الأكل من صدقة ويقول عن الصدقة: "إنما تذر البطون عليلة والنفوس ذليلة". وأن الذين يجعلون من الصدقة نظاماً اقتصادياً مشروعاً يقعون في شرك خطير ويدعون الناس إلى الحرص عليه والتشبث بوسائله وأهدافه وما وسائل الصدقة الغالبة إلا المسألة والإلحاف. وقد ذمّ الرسول المسألة وقال: "المسألة كلوح في وجه صاحبها يوم القيامة. إياك والمسألة، فإنما هي رضف من النار ملتهبة". وأن القرآن والرسول حين حثا على الصدقة فقد حثا عليها من باب الشفقة والرحمة، وليست من باب أنها تمثل الكفاية للشعب[4].

[1] سورة التوبة، الآية ١٠٣.

[2] قال الرسول: "ان الصدقة لا تحلّ لآل محمد، إنما هي من أوساخ الناس".

[3] غازي عناية، مصدر سابق، ص٣١.

[4] أنظر: خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، ص ٥٤، ٥٥.

وانظر: شاكر النابلسي، ثورة التراث .. دراسة في فكر خالد محمد خالد، ص٢٤٨، ٢٤٩.

• ويقول الباحثون الاقتصاديون الإسلاميون ان النظام المالي الإسلامي يتميز بتعدد الموارد وتنوعها. فهو يأخذ بنظام الضرائب المباشرة وغير المباشرة. وهو يأخذ بنظام النسبية ونظام التصاعدية في الضريبة. كما يأخذ بقواعد المرونة الفرضية والتطبيق استناداً إلى قواعد الشرع الكلية في التكليف والتصرف والتي أساسها الاجتهاد قياساً على قواعد الشرع الكلية الثابتة بالنص القرآني والسُنَّة النبوية.

ورغم هذا التميز والتفرد في النظام المالي الإسلامي الذي يمتدحه بتبجيل مثالي ومتعالٍ معظم الاقتصاديين الإسلاميين كقولهم "ان الاقتصاد في الإسلام له مقومات خاصة لا يُدانيه نظام آخر في سموه ورقته ومبلغ تحقيقه لخير الأفراد والمجتمعات على السواء"[1]، إلا أن العالم الإسلامي المعاصر لا يزال يتخبّط في جهل وتخلف كبير. ويردُّ بعض الباحثين الاقتصاديين الإسلاميين المعاصرين هذا التخلف ليس لقصور في النظام المالي الإسلامي المقدس وعدم قدرته على مماشاة الحياة العصرية والوضع الاقتصادي العالمي، ولكنهم يردون هذا التخلف الاقتصادي إلى أسباب داخلية وخارجية لا علاقة لها بطبيعة النظام المالي الإسلامي الذي وُضع منذ خمسة عشر قرناً لمجتمعات وبُنيات اقتصادية معينة. ومن هذه الأسباب الداخلية:

- تمزق المسلمين اليوم إلى ستين دولة، واحتلال أجزاء عديدة من تلك الدول.
- تفشّي الأُميّة بين المسلمين.
- إهمال الدراسات العلمية بصفة عامة.
- انعدام التخطيط والتنسيق والتعاون بين مختلف المؤسسات.
- عدم توفر وسائل البحث العلمي من الأجهزة والمعدات والمواد والقوى.
- التبعية للدول الأخرى من جانب معظم دول العالم الإسلامي.
- غياب التطبيق الصحيح للإسلام كعقيدة ومنهاج حياة.
- غياب الشعور الحقيقي بمعنى الأخوة الإسلامية.
- شعور المسلمين بالانهزامية والعجز أمام التكتلات الكبرى.

[1] عبد الهادي النجار، مصدر سابق، ص٢١٨.

ولاحظ هذه الإنشائية الرومانسية الشعرية في هذا الوصف لعلم من أهم وأعسر وأدق علوم العصر الحديث.

ومن الأسباب الخارجية هذه الأسباب:

- تمزيق بلاد المسلمين إلى دويلات.
- محاولة إخراج الدول الإسلامية إلى دائرة العلمانية.
- تعرّض الدول الإسلامية لكثير من الانقلابات السياسية[1].

ورغم هذا التميز والتفرد في النظام المالي الإسلامي إلا أن لا دولة إسلامية في العالم الإسلامي الآن تطبق النظام المالي الإسلامي. فلا دولة إسلامية في عصرنا الحديث قد حرّمت الربا وأغلقت أبواب البنوك الربوية. بل إن أكثر الدول الإسلامية تشدداً -كالسعودية مثلاً - قد سمحت بالبنوك الربوية، ولم تسمح بفتح بنوك إسلامية تعتمد الاقتصاد الإسلامي على أساس المرابحة. في حين سمحت دول إسلامية أخرى بالبنوك الإسلامية إلى جانب البنوك الربوية على قاعدة: "الحرام بيّن والحلال بيّن". ولا دولة إسلامية فرضت الزكاة - ما عدا السعودية - وقامت الدول الإسلامية باعتماد نظام الضرائب الغربي بدلاً عن الزكاة التي لم تعد تسدُّ رمقاً في ظل ازدياد مصاريف الدولة وتبعاتها المالية المتزايدة.

والسؤال الآن هو:

لماذا لم يحمِ النظام المالي الإسلامي المجتمع الإسلامي من أول مجاعة حصلت في تاريخه منذ ظهور الإسلام فيما سُمّي بـ"عام الرمادة"؟

فـ "عام الرمادة" يعتبر أول امتحان للتطبيق العملي للنظام المالي الإسلامي، مما أثار عدة أسئلة مهمة منها:

- لماذا حصل "عام الرمادة" علماً بأن "عام الرمادة" هذا قد وقع في العام (٦٤٠م) أي بعد فتح العراق وبلاد الشام (٦٣٣-٦٣٦) ؟

[1] عبد الهادي النجار، مصدر سابق، ص٥١ -٥٤ .

- فكيف جاع الناس وماتوا جوعاً[1] مما اضطر عمر بن الخطاب إلى تعليق تنفيذ عقوبة السرقة في ذلك العام، ومخالفة ما أمر به القرآن من قطع ليد السارق؟
- وكيف حصل هذا والفتوحات كانت قائمة والجلب ماضٍ ومتوفر بكميات كبيرة قبل "عام الرمادة" بأربع سنوات (فتح العراق وبلاد الشام)، ولماذا لم تكن هناك إدارة مالية تتلافى أيام القحط والمجاعات؟

- ومتى لم يكن في الجزيرة العربية مجاعات وقحط و"أعوام رمادة"؟

[1] يقول المؤرخ الطبري "ان الرمادة كانت جوعاً أصاب الناس بالمدينة وما حولها فأهلكهم حتى جعلت الوحش تأوي إلى الإنس، وحتى جعل الرجل يذبح الشاة فيعافها من قبحها، وإنه لمقفر".

أنظر : الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج٢، ص٥٠٧.

والسؤال هنا : أين ذهبت أموال الفتوحات الهائلة، ولماذا لم تشفع في عام قاسٍ وصعب كهذا، فيما لو حدث أو وقع؟

أنني أشك بأن "عام الرمادة" هذا قد وقع بالفعل، وذلك للأسباب التالية:

- تتابع الفتوحات المتوالية في عهد عمر بن الخطاب، وجلب هذه الفتوحات من الأموال والغنائم ما لم يُجلب طيلة التاريخ الإسلامي وفي هذه الفترة القصيرة (٦٣٤-٦٤٤) من عمر التاريخ.
- أن ذكر المؤرخين لـ"عام الرمادة" اقتصر على ذكر الجوع في المدينة المنورة فقط وقد أُخذت تسمية "عام الرمادة" من الريح التي "كانت تسفي التراب كسفي الرماد في المدينة وما حولها" (الطبري، مصدر سابق، ص٥٠٨) ولم يتطرقوا إلى باقي أنحاء الجزيرة العربية وما أصابها من جوع وموت. ورغم ذلك فمن الممكن أن يصيب الجزيرة العربية القحط، ولكن تظل واحات هذه الجزيرة كالمدينة وما حولها عامرة بالخير نتيجة لعيون الماء التي فيها.
- أن القحط والمحل في الجزيرة العربية ليسا بالشيء الجديد أو النادر الحدوث. فالجزيرة العربية كلها صحراء قاحلة ماحلة و "عام الرمادة" يتكرر تقريباً في كل عام. ولولا تجارة قريش وتجارة العرب ق. س لفَني سكان الجزيرة العربية من قلة المطر وندرة الزرع والضرع.
- وإذا وقع عام كـ "عام الرمادة" في عهد عمر فإن هذا يعني فشل الإدارة المالية لعمر بن الخطاب فشلاً ذريعاً، حيث لم يحتط للسنوات العجاف، ولم يأخذ في حسابه الاحتفاظ باحتياطي مالي يتصرف به عند الحاجة كـ "عام الرمادة" مثلاً سيما وأن بيت المال قد دخله قبل "عام الرمادة" أموال وغنائم فتح العراق وبلاد الشام، وكنوز قيصر وكسرى.
- وربما ابتدع المؤرخون المسلمون المطيّون والمحتلون لتاريخ عمر بن الخطاب هذه المأساة الاقتصادية والكارثة الاجتماعية لصالح عمر بن الخطاب حتى يظهروا مدى فقره وتقشفه ورعايته للرعية. علماً بأن الخليفة لم يكن فقيراً وإنما كان من الأغنياء وقد تزوج تسع نساء وأوصى لأمهات أولاده بأربعة آلاف دينار لكل واحدة منهن. وكان من الذين يدفعون عشرات الآلاف من الدراهم مهراً لزوجاتهم كما فعل عندما تزوج أم كلثوم ابنة علي بن أبي طالب. (أنظر: خليل عبد الكريم، **الصحابة والصحابة**، ص١٣٧ وما بعدها).
- وأخيراً، كيف يُصاب أهل المدينة وما حولها بالمجاعة وقد بدأ المسلمون يشكّلون أكثر من ثلاثة أرباع الإمبراطورية الإسلامية التي تم تشكيلها في العصر الأموي؟

- ولماذا لم تحصل "الرمادة" في الجاهلية و لم نسمع عنها، وحدثت فقط في عصر الإسلام، وفي ظل النظام المالي الإسلامي الجديد؟

- ثم أين ذهبت هذه الأموال الطائلة التي جاءت بها الفتوحات الإسلامية، والتي قال عنها عثمان بن عفان بأنها كانت "تسعُ كل الناس" أي تكفي كل الناس. والتي قال عنها عمر بن الخطاب "انه قدم علينا مال كثير إن شئتم أن نعدَّه لكم عداً، وإن شئتم أن نكيله لكم كيلاً" ؟

- ثم كيف حصل "عام الرمادة" وكان سواد الكوفة وحده يدرُ سنوياً على بيت المال ١٢٠ مليون دينار[1]. ومن المعلوم أن سواد الكوفة لم يتأثر برماد المدينة ولا بـ "عام الرمادة" ذاك؟

- ولماذا وُزعت هذه الأموال وهذه الغنائم بهذه المقادير الكبيرة لأصحاب الرسول وأهله وزعماء قريش بكميات كبيرة دون أن يحسب حساباً لعام كـ "عام الرمادة"، سيما وأن الجزيرة العربية بمناخها القاسي وندرة الزرع والضرع فيها، كانت تتعرض لسنوات قحل ومحل كثيرة. وكان تجار قريش ق. س هم الذين ينقذون الناس من الموت جوعاً بأموالهم وتجارتهم المزدهرة؟

- وإذا كان "عام الرمادة" قد حصل في زمن عمر بن الخطاب وقد حكم عشر سنوات (٦٣٤-٦٤٤) وفتح بلاد العراق ومصر وبلاد الشام وفارس وجاءته كنوز كسرى وقيصر ، وإذا كان هذا العام حصل بعد كل هذه الفتوحات وبعد كل هذه الغنائم التي لا حصر لها ومات العرب والمسلمون جوعاً واسوّد

[1] شوقي ضيف، مصدر سابق، ١٦٩.

وجه عمر بن الخطاب من كثر ما كان يأكل من قديد وزيت[1].. فماذا يمكن أن يحصل للناس إذا جاءهم "عام رمادة" ثانٍ، وليس هناك فتوحات كفتوحات الشام والعراق ومصر وبلاد فارس، وليس هناك غنائم لا تُحصى وأموال لا تُعدُّ ولا تُكال؟

وهكذا فإن عدم اعتماد سياسة تكوين احتياطي عام سنوي في ميزانية الدولة الإسلامية قد أدى إلى مثل هذه الكارثة وكوارث اجتماعية أخرى ككارثة "عام الرمادة". والاقتصاديون الإسلاميون المعاصرون يعترفون بأن النظام المالي الإسلامي يخلو من سياسة الاحتفاظ باحتياطي مالي سنوي لسد حاجات الطوارئ والمجاعات والكوارث. وهم يبررون عدم وجود مثل هذه السياسة في النظام المالي الإسلامي بالمبررات التالية:

١. إن الإسلام يبيح للإمام في حالة وقوع الكوارث وقيام الحروب أن يقرر في أموال الأغنياء ضريبة تكفي تغطية النفقات المطلوبة تأميناً للبلاد داخلياً وخارجياً.

٢. إن الدولة الإسلامية ليست دولة اشتراكية عليها القيام بالمشروعات العامة[2]. فالدولة الإسلامية لا تقوم إلا بحفظ الأمن الداخلي والخارجي وجباية الضرائب والإشراف على القضاء والحج والجهاد فقط[3].

[1] تلفت النظر إلى أن العلم أثبت أنه لا علاقة بين نوعية الطعام الذي يأكله الإنسان وبين لون البشرة. من ناحية أخرى فقد كان عمر بن الخطاب يميل إلى السُمرة، بل كان شديد السُمرة أصلاً، لأن أمه كانت حبشية سوداء. وعندما كانت قريش ق. س تسخر منه ومن هذا النسب، نزلت فيه الآية ﴿لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم﴾ (سورة الحجرات، الآية ٤٩).

[2] هذا كلام غير صحيح فقد قامت الدولة الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب ومن تلاه من الخلفاء بحفر الترع والقنوات وتنمية الزراعة وإصلاح الأراضي وبناء مجاري الأنهر وكان علي بن أبي طالب قد وجه لواليه في مصر الأشتر النخعي - كما أشرنا قبل قليل - رسالة تحثّه على قيام الدولة بالمشاريع العامة و "عمارة الأرض". وقال له " وتفقد أمر الخراج بما يُصلح أهله. وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأن ذلك لا يُدرك إلا بالعمارة. ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد".

أنظر: عبد الخالق النواوي، مصدر سابق، ص٢٣.

[3] قطب محمد، مصدر سابق، ص١٨٧، ١٨٨.

إن كل نظام مالي في التاريخ سبق وتعرّض لنقد ومراجعة علمية نتيجة لتغير الأسواق ولطبيعة علم الاقتصاد المتجدد دائماً. ذلك أن علم الاقتصاد هو علم الإنسان[1]. ولم تسلم نظرية من النظريات الاقتصادية في التاريخ من النقد والمراجعة والتعديل والتبديل. وقد بقي النظام المالي الإسلامي على ما هو عليه وكما تمّ وضع أُسسه منذ خمسة عشر قرناً رغم تغير الزمان والمكان وحال الأسواق والأمم. بل إن هذا النظام امتُدح واعتُبر أكمل الأنظمة الاقتصادية في التاريخ الإنساني كله. ولم نسمع من أي اقتصادي إسلامي نقداً أو مراجعة لهذا النظام[2] الذي اعتُبر في كل العصور الماضية نظاماً مثالياً رغم أن أجزاء كثيرة منه لم يتم تطبيقها بدءاً من العصر الأموي. كما أن الدول الإسلامية كافة الآن لا تعمل به[3]. بل على العكس من ذلك، فإن المؤرخين الإسلاميين الكلاسيكيين المثاليين الرسميين راحوا يقدمون لنا نتائج باهرة ومثالية لتطبيق هذا النظام المالي في صور خيالية غير معقولة وغير منطقية، وكأنها في عالم آخر غير العالم الأرضي المليء بالشقاء والعناء. ومن هذه الصور تلك الصورة التي حدثت في عهد عمر بن عبد العزيز:

"حينما تولّى عمر بن عبد العزيز الحكم في الإسلام، كان عدد كبير من المسلمين يعانون من الفقر والديون. وبعد عامين فقط من توليه الحكم والتزامه بنظام الزكاة الإسلامي، أرسل والي العراق بفائض بيت المسلمين. فرده الخليفة للوالي، وكتب إليه أن أنظر في كل مَنْ استدان بغير سرف ولا بذخ فأدِ دينه. فكتب إليه الوالي أن قد أديت الدين عن المدين، فلم يبقَ في العراق مدين واحد. فماذا أفعل ببقية المال؟ فكتب إليه عمر أن أنظر في كل بِكر لم يتزوج وشاء أن يتزوج فزوّجه وأصْدِق عنه. فأرسل الوالي إلى عمر يخبره أنه نفّذ أوامره،

[1] روجيه دوهيم، مدخل إلى الاقتصاد، ص٧.

[2] معظم الذين بحثوا في الاقتصاد الإسلامي كانوا من أشياخ الدين الذين لا علاقة لهم بعلم الاقتصاد. وكان تناولهم للاقتصاد الإسلامي من باب التبجيل والإطراء والمديح الرومانسي والحطّ من قيمة كافة الأنظمة الاقتصادية الوضعية، وليس من باب النقد والنظر والمراجعة. علماً بأن علم الاقتصاد هو علم الانسان، ولا بُدَّ إلا أن يكون علماً وضعياً كما قال روجيه دوهيم.

[3] الدولة الإسلامية الوحيدة التي تُجبي الزكاة في وقتنا الحاضر ومقدارها ٢،٥ بالمائة هي السعودية فقط. وجباية الزكاة هي المظهر المالي الإسلامي الوحيد في السعودية. حيث تطبّق السعودية النظام المالي الغربي. وسمحت للبنوك الربوية بالعمل المصرفي، ولم تسمح للبنوك الإسلامية بذلك. واستبدلت قبل سنوات سنتها المالية الهجرية السابقة بالسنة المالية الميلادية التي تنتهي بنهاية شهر ديسمبر من كل عام.

وما زال هناك مال. فكتب إليه عمر أن أنظر من قبلكم في أهل الذمة ممن قد ضعف عن أرضه، فأعطه ما يُصلح به أرضه"[1].

❋

[1] قطب محمد، مصدر سابق، ص١٦٠.

السيناريو الثاني

• أن يصبح العرب حنفاء

علمنا في السابق أن الحنيفية كانت مجرد عقيدة دينية، كان معظم معتنقيها من النخبة المثقفة في مكة وخارجها. فكان الحنفاء هم الشعراء والخطباء والبلغاء. وكان هؤلاء لا يهدفون إلى إقامة كيان سياسي في إطار ديني سماوي، بل كان هدفهم أن تسود عقيدة التوحيد، ويسود المجتمع العربي ق. س العدل والخير والصلاح والأخلاق الحميدة. وبما أنهم لم يكونوا دعاة دولة سياسية، فإنهم لم يقوموا بفرض عقيدتهم بحد السيف، ولم يناصبوا قريش أو غير قريش العداء المسلح. ومن هنا انتفى المشروع السياسي عن الحنيفية، كما انتفى المستقبل السياسي. وقد تجلّى هذا الانتفاء بالمظاهر التالية:

- لم يتوفر بين صفوف الحنيفية زعيم سياسي قادر على إقامة دولة سياسية.

- لم يكن لدى الدعوة الحنيفية وعود لمعتنقيها بالثراء والمال والسلطان.

- لم تكن الدعوة الحنيفية ذات معطيات حياتية عملية واقعية. بل كانت دعوة مثالية مجردة ذات أبراج عاجية وأحلام وردية.

كانت الحنيفية تفتقر إلى النظرة السياسية الشاملة للكون والخلق. ذلك أن العقل العربي في ذلك الوقت لم يكُ ينظر إلى الكون نظرة كلية كما كان عليه حال العقل اليوناني مثلاً.

ومن هنا نرى أن العرب حتى وإن اعتنقوا الحنيفية و لم يظهر الإسلام، فإن مستقبلهم الاقتصادي لن يكون بأفضل من مستقبلهم الاقتصادي ق. س. وأن الحنيفية لن تكون النظام الاقتصادي البديل عن النظام الاقتصادي المكي الذي كان سائداً ق. س، وذلك بفضل مثالية الحنيفية وانتقائيتها، وعدم خبرتها بالمال والتجارة، حيث لم يكن ضمن زعمائها من عمل بالتجارة وإدارة المال، كما هو حال الإسلام مع الرسول وأبي بكر وعثمان بن عفان وغيرهم من الصحابة. و لم نعلم من نصوص الحنيفية الاقتصادية ق. س غير تحريم الربا، وهو قاسم مشترك بين الأديان جميعها.



□ السيناريو الثالث

■ أن يصبح العرب يهوداً أو نصارى

□ لو قُدِّر للإسلام أن لا يظهر وتحوّل العرب في الجزيرة العربية وبلاد الشام إلى المسيحية لتغير وجه الاقتصاد العربي قليلاً في العصور التي تلت القرن السابع الميلادي وحتى مطلع القرن العشرين. أما في مطلع القرن العشرين فلم يُضِرْ العرب أن يتبعوا النظام المالي الرأسمالي الغربي الربوي، ويأخذوا عن الغرب كثيراً من أنظمته الاقتصادية بحكم خضوع العالم العربي للاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية وبعد تخلّي العثمانيين عن العالم العربي في العام ١٩١٨. فلم يؤثر الاستعمار الغربي بمختلف جنسياته على العالم العربي كما أثّر عليه اقتصادياً. بل إن العالم العربي قبل القرن العشرين كان اقتصاده اقتصاداً غربياً ونظام ماله نظاماً رأسمالياً. فالدولة العثمانية كانت ذات نظام اقتصادي رأسمالي. فقد اقترضت القروض الربوية من بنوك الغرب وبفتاوى شرعية، وأنشأت البنوك والمصارف الربوية، وأصدرت في العام ١٨٥٧ سندات الخزينة ذات الفائدة الربوية، وكان السلطان عبد العزيز نفسه يملك ثمانية ملايين ليرة عثمانية من هذه السندات[1]. ومصر في عهد محمد علي باشا بنت نهضة مصر الصناعية والمالية والتجارية والزراعية الإقطاعية على أساس رأسمالي قوامه الفائدة البنكية.

[1] مكسيم رودنسون، مصدر سابق، ص١٣٤.

وكانت الرأسمالية العربية طيلة القرون الممتدة من القرن الخامس عشر وحتى نهاية القرن العشرين صورة مُصغّرة عن الرأسمالية الغربية وتقليداً لها وتحت سيطرتها ووصايتها المالية والسياسية كذلك.

وإن ظل العالم العربي محتفظاً بعض الشيء بهويته الثقافية وهويته اللغوية وهويته القومية وهويته الدينية وهويته الاجتماعية إلى حد معين، إلا أنه أخذ عن الغرب الهوية الاقتصادية، لكي يستطيع الحياة والعمل مع العالم من حوله. ورغم ذلك، لم يكن اقتصاد العالم الإسلامي قبل القرن العشرين اقتصاداً منظماً كما كان الحال في أوروبا، ولكنه"ظل في مرحلة الاقتصاد الطبيعي غير المنظم حتى أن النظرية الوحيدة التي تناولت تأثير العوامل الاقتصادية في التاريخ ظلت حروفاً ميتة في الثقافة الإسلامية. فلم يُقبل المجتمع الشرقي تحت تأثير احتياجاته الداخلية على أن يضع نظرية اقتصادية كما حدث في المجتمع الغربي. وكان ذلك بسبب عقدة الزهد التي ظلت كمثل أعلى منذ قرون"[1].

وبدا العالم العربي بعد الستينات من القرن العشرين على وجه الخصوص وكأنه جزء من النظام المالي الغربي بعيوبه الشرقية. بل وازدادت هذه الصورة الرأسمالية وضوحاً بعد العام ١٩٧٣ وبعد ارتفاع أسعار البترول وتدفق الثروات المفاجئة على العالم العربي، واختفاء النظام الاشتراكي - الذي بدأه عبد الناصر في مطلع الستينات - مع رحيل عبد الناصر في العام ١٩٧٠. ولم يفكر العالم العربي بإقامة ما يُسمّى بالبنوك الإسلامية التي استبدلت نظام الفائدة البنكية الربوي بنظام المرابحة الإسلامية إلا في أواخر القرن العشرين. كما لم تُنشأ شركات الاستثمار المالي الإسلامية في مصر والمدعومة بفتاوى المؤسسة الدينية المصرية إلا في أواخر القرن العشرين أيضاً والتي هرب معظم أصحابها بأموال صغار المستثمرين الطائلة، وأحدثت أزمة مالية كبيرة في مصر كما أحدثت فضائح مالية كبيرة ما زالت آثارها باقية حتى الآن[2].

لقد جرّب العالم العربي في النصف الثاني من القرن العشرين النظام الاقتصادي الاشتراكي بعد أن جرّب النظام الاقتصادي الرأسمالي ووجده يتناقض مع أخلاقيات الشريعة

[1] مالك بن نبي، مصدر سابق، ص١٦.

[2] أنظر: محمد دويدار، **شركات توظيف الأموال**، ص١٤١.

الإسلامية بسبب الربا. فجرت تطبيقات سريعة للنظام الاقتصادي الاشتراكي في مصر وسوريا والعراق والجزائر وغيرها. ولكن سرعان ما اصطدم المسلم ببعض البنود الاشتراكية المتعارضة مع الفقه الإسلامي وأهمها تحديد الملكية وإلغائها.

وما تعثُّر الفكر الاقتصادي الإسلامي وتخبُّطه على هذا النحو إلا بسبب صعوبات "تنشأ من طبيعة موقفه من الأشياء لا من طبيعة الأشياء ذاتها"[1]. ولكن العالم العربي والإسلامي ظل في حقيقته مجتمعاً اقتصادياً رأسمالياً[2]. وظل المفكرون الإسلاميون يحاولون تطبيق النظام المالي الرأسمالي – عن طريق البنوك الإسلامية وشركات الاستثمار المالية الإسلامية – ولكن باستبعاد الربا. وهم من هذه الناحية "يحاولون فصل الروح عن الجسد ويريدون من الجسد أن يبقى حياً بدون الروح ويقوم بمهماته. وعندما ينجح هؤلاء في هذا الفصل فسيكونون كمن وجد روحاً بلا جسد، أو روحاً تناقض مع جسدها. كذلك كان الأمر مع التطبيق الاقتصادي الاشتراكي. فقد تمت محاولة فصل الجسم الاشتراكي عن روحه الشيوعية. وتركيب روح إسلامية بدلاً من الروح الشيوعية على جسم أجنبي"[3].

ولكي نستطيع التعرف على الاختلاف والائتلاف بين النظام المالي الإسلامي وبين الرأسمالية والاشتراكية، دعونا نبسط ذلك من خلال جدول المقارنة التالي:

[1] مالك بن نبي، مصدر سابق، ص٤٩.

[2] والدليل أن معظم الدول العربية الغنية وحتى المتشددة دينياً منها تتبع النظام الاقتصادي الرأسمالي. وأن الدول التي كانت ذات نظام اشتراكي في الستينات قد انقلبت مرة أخرى إلى النظام الاقتصادي الرأسمالي خاصة بعد سقوط النظام الاقتصادي الاشتراكي بسقوط الاتحاد السوفياتي في بداية التسعينات من القرن العشرين. وهو ما تنبأ به في السبعينات من القرن العشرين بعض المفكرين الإسلاميين البارزين النابهين.

أنظر: مالك بن نبي، مصدر سابق، ص ٥٢.

[3] أيضاً، ص٥٠، ٥١، ٥٣.

الإسلامي	الرأسمالي	الاشتراكي
- مصدر هذا النظام المطلق هو السماء.	- مصدر هذا النظام واقع التجربة الإنسانية.	- مصدر هذا النظام الإنسان الفيلسوف.
- يعتبر هذا النظام نظاماً اقتصادياً **دينياً**.	- يعتبر هذا النظام نظاماً اقتصادياً **وطنياً**.	- يعتبر هذا النظام نظاماً اقتصادياً **سياسياً ثورياً**.
- يعتبر هذا النظام من قبل المفكرين المسلمين نظاماً متميزاً وفريداً وكاملاً وشاملاً وصالحاً لكل زمان ومكان.	-يعتبر هذا النظام من قبل الغربيين نظاماً متميزاً وفريداً ولكنه غير كامل وشامل ولا يصلح لكل زمان ومكان.	- يعتبر هذا النظام من قبل المفكرين الشيوعيين نظاماً متميزاً وفريداً وكاملاً وشاملاً ويصلح لكل زمان ومكان.
- يعتبر هذا النظام إلزامياً للمسلمين وجزءاً لا يتجزأ من الدين.	- لا يعتبر هذا النظام إلزامياً للغربيين وليس جزءاً لا يتجزأ من الدين.	- يعتبر هذا النظام إلزامياً للشيوعيين وجزءاً لا يتجزأ من العقيدة.
- يعتبر النظام المالي الإسلامي اقتصاداً طبيعياً غير منظم.	- يعتبر النظام المالي الرأسمالي قانوناً جوهرياً لتنظيم الحياة الاجتماعية.	- يعتبر النظام المالي الاشتراكي قانوناً أساسياً لتنظيم الحياة السياسية.
- ظل هذا النظام إلى الآن نظاماً فطرياً بسيطاً، ولكن يكتنفه بعض الغموض السحري.	- تمّ إضفاء الصبغة العلمية على هذا النظام وتمت فلسفته وشرحه، ولم يعد فيها شيء غامض.	- كان هذا النظام من أكثر الأنظمة الاقتصادية جنوحاً نحو المنهاج العلمي الصارم والواضح.
- لم يصل هذا النظام إلى مرحلة النظرية الاقتصادية المتكاملة.	- وصل هذا النظام إلى مرحلة النظرية العلمية الاقتصادية المتكاملة.	- وصل هذا النظام إلى مرحلة النظرية العلمية الاقتصادية المتكاملة.

- هذا النظام لا مجال للاجتهاد فيه، وبذا فقد تجمّد.	- هذا النظام فيه كل الاجتهاد، وبذا فقد تغيّر وتطور.	- هذا النظام لا مجال للاجتهاد فيه، وبذا فقد تجمّد ثم انهار نهائياً.
- هدف هذا النظام هو الاستمرار بما هو فيه والمحافظة على التراث.	- هدف هذا النظام هو الانطلاق إلى مجالات أرحب.	- هدف هذا النظام هو الاستمرار بما هو فيه والمحافظة على التراث.
- هدف هذا النظام إشباع حاجات الإنسان المادية والروحية.	- هدف هذا النظام إشباع حاجات الإنسان المادية والاجتماعية.	- هدف هذا النظام إشباع حاجات الإنسان المادية البحتة.
- يربط هذا النظام بين الاقتصاد والقيم الأخلاقية المجردة.	- يربط هذا النظام بين الاقتصاد والقيم الحضارية العامة.	- يربط هذا النظام بين الاقتصاد وبين أمن الدولة وسيطرتها وسطوتها.
- يبيح هذا النظام الحرية الاقتصادية ولكنه يقيدها بقيود ويحدها بحدود.	- يبيح هذا النظام الحرية الاقتصادية المطلقة. فلا قيود ولا حدود.	- لا حرية اقتصادية في هذا النظام للأفراد. فالدولة هي مالكة المال والاقتصاد.
- تلعب الدولة دوراً رئيسياً في توجيه هذا النظام.	- تلعب الدولة دوراً ثانوياً في توجيه هذا النظام.	- تلعب الدولة دوراً كلياً في توجيه هذا النظام.
- في التطبيق العملي اختلط المال العام بمال الحاكم الخاص.	- في التطبيق العملي لم يختلط المال العام بمال الحاكم الخاص.	- في التطبيق العملي اختلط المال العام بمال الحزب الحاكم الخاص.
- يفرض ضرائب متعددة ومتنوعة حسب حاجة الدولة للمال.	- يفرض ضرائب متعددة ومتنوعة حسب حاجة الدولة للمال.	- لا يفرض ضرائب متعددة لعدم وجود رأسمال فردي.
- لا تحتفظ الدولة باحتياطي مالي تحسباً	- تحتفظ الدولة باحتياطي مالي تحسباً للكوارث	- تحتفظ الدولة بالاحتياطي وغير الاحتياطي، بغض

للطوارئ.	والطوارئ.	النظر عن الطوارئ.
- يسمح هذا النظام بالمُلكية الفردية ولكن بحدود.	- يسمح هذا النظام بالمُلكية الفردية المطلقة، دون أية قيود.	- لا يسمح هذا النظام بأي شكل من أشكال المُلكية الفردية.
- كانت التنمية الاقتصادية في هذا النظام مسؤولية الدولة والأفراد.	- كانت التنمية الاقتصادية في هذا النظام مسؤولية الأفراد فقط.	- كانت التنمية الاقتصادية في هذا النظام مسؤولية الدولة فقط.
- حُرّم الربا لأسباب أخلاقية.	- سُمح بالربا في حدود معينة ومقننة.	- مُنع الربا لأسباب اقتصادية بحتة.

ومن هنا نرى أن العوامل التي عطّلت نمو الفكر الاقتصادي الإسلامي في العالم العربي والإسلامي، تتلخص في العوامل التالية:

- تشدد علماء الدين ومنعهم للآخرين من ممارسة الاجتهاد الاقتصادي.
- عدم اتسام رجال الدين بالحكمة تجاه الحرص على صيانة الدين.
- طغيان اعتراض رجال الدين على كل اجتهاد اقتصادي إلى حد التعطيل.
- حرص هؤلاء على شروط الاستمرار دون الالتفاف إلى شروط الانطلاق.
- عدم حرص رجال الدين على دفع العجلة من أجل إنقاذ السفينة وأهلها.
- انغماس الفكر الاقتصادي الإسلامي في الغموض السحري.
- تفسير اليُسر الاقتصادي والمادي بأسباب سطحية[1].
- بُعد برامج الاستثمار في البلاد الإسلامية عن وضع الإنسان في رتبة القيمة الاقتصادية الأولى.

[1] مثال ذلك ردّ بعض رجال الدين سبب ظهور الثروة النفطية في السعودية إلى كون السعودية الدولة الإسلامية الوحيدة الآن التي تقيم وتطبّق الحدود الشرعية. !!

- عدم اتصال أفكارنا الاقتصادية بواقعنا.
- عدم وجود إرادة واضحة لدى العالم الإسلامي للتخلص من التخلف.
- حيرة المجتمع الإسلامي بين أمرين:

١. إما أن يترك الأيام تصوغ معادلته الاجتماعية أو تعيد صياغتها لتمكينه من مواجهة التحدي الذي يوجهه له عالَم اقتصادي غريب عنه. وهذا طريق طويل تُعبّده تجارب ومحن.
٢. وإما أن تُطرح المشكلة في صورة منهجية مثلما فعلت اليابان والصين. فالعالم الإسلامي يوجه اليوم "حالة إنقاذ" أو "حالة طوارئ". تفرض عليه أن يتخذ قرارات صارمة في المجال الاقتصادي[1].

في حين ردّ علماء الاقتصاد الغربيين أسباب التخلف الاقتصادي في أية أمة من الأمم إلى الأسباب التالية:

- عدم وجود النُخب التي تتحلّى بعقليات مُنتجة.
- عدم وجود طبقة برجوازية من رجال الأعمال المنظمين.
- سيطرة النظام الإقطاعي.
- عدم وجود رؤوس الأموال الكافية للقيام بالمشاريع الرائدة.
- عدم قيام التوسع الاقتصادي على أساس التبادل التجاري.
- قيام التوسع الاقتصادي على أساس السيطرة السياسية.
- تجزئة المجتمعات إلى أجزاء أثنية متنازعة كالقبائل والطوائف.
- زيادة عدد السكان زيادة كبيرة.
- انحلال المجتمع التقليدي بقسوة بالغة[2].

[1] مالك بن نبي، مصدر سابق، ص٥٣، ٥٤، ٩٢، ٩٣، ١٠٠، ١١٦، ١١٧.

[2] بول باران، وايف لاكوست، **الاقتصاد السياسي للتخلف وأسباب التخلف الأساسية**، ص٣٩-٨٦.

ومرة أخرى، لو قُدِّر للإسلام أن لا يظهر، وتحوّل العرب في الجزيرة العربية وبلاد الشام إلى المسيحية، فماذا سيكون عليه المشهد الاقتصادي العربي في القرون التي تلت القرن السابع الميلادي وحتى مطلع القرن العشرين، وبدء تبنّي العالم العربي النظام المصرفي الغربي؟

في تقديرنا أن المشهد الاقتصادي العربي سيكون على النحو التالي، وهو المشهد الاقتصادي ذاته الذي شهدته المسيحية طيلة خمسة عشر قرناً الماضية، والذي يتلخص في الصور الاقتصادية التالية:

- أن تحتكر القوة السياسية الحاكمة المؤسسات الصناعية والتجارية في البلاد، كما كان عليه الحال في الدولة البيزنطية في القرن السابع للميلاد. وأن يكون المصدر الحقيقي للثروات بالتالي هو الأرض وليست التجارة. وأن لا تعود الأرباح التجارية على أفراد الشعب ولكن على الدولة والبيت الإمبراطوري. فقد كانت صناعات معينة كصناعة الحرير مثلاً وقفاً على الأسرة الحاكمة فقط. إضافة لهذا فقد كانت الدولة تتقاضى ضرائب باهظة متنوعة على الأنشطة المختلفة[1]. وكانت كل الأنشطة التجارية والزراعية والصناعية تخضع لرقابة حكومية صارمة. ولعل هذا الوضع بشكل عام هو الذي جعل المسلمين ينتصرون بسهولة على الإمبراطورية البيزنطية التي فضّل شعبها حكم المسلمين على حكم الجُباة العُتاة كما قال المؤرخ توينبي من أن "شرَّ الفتح العربي في الإمبراطورية الرومانية الشرقية كان أقل من شرٍّ أي من جُباة الضرائب أو المستثمرين المستغلين"[2].

- أن تتحكم الكنيسة والإقطاع في المقدرات الاقتصادية للمجتمع كما فعلت في الشرق والغرب، والذي كان من نتائجه قيام حركة الإصلاح الديني التي كان

[1] أرنولد هاوزر، مصدر سابق، ج١، ص١٥٤.

[2] أرنولد توينبي، مصدر سابق، ج٢، ص٩٧.

دافعها اقتصادي ومالي بالدرجة الأولى. فمن المعروف أن قادة الإصلاح الديني لقوا الدعم السياسي والمادي الكبير من ملوك أوروبا نتيجة لحرمانهم من الفوائد المالية التي كانت تحتكرها الكنيسة. وكان مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) قد حمل حملة شنيعة على مصالح الكنيسة المالية وعلى مصالح البابوية المالية. فقد كان البابا في القرن الخامس عشر يجمع ويملك كميات هائلة من المال حتى أن مكسمليان الأول (١٤٥٩-١٥١٩) إمبراطور ألمانيا قال ذات مرة ان دخل البابا السنوي من الجباية الألمانية فقط، يساوي مائة مرة دخل الإمبراطور نفسه. ومن هنا هاج أباطرة أوروبا وملوكها ضد الكنيسة.

- أن تتحكم الكنيسة بموارد اقتصادية أخرى كبيع صكوك الغفران وبيع المناصب الدينية، وكذلك منصب البابوية بأسعار معلومة. كذلك فقد درجت الكنيسة على بيع صكوك الغفران[1]، وجمعت من وراء ذلك أموالاً طائلة كانت سبباً من أسباب قيام "حركة الإصلاح الديني" في القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر.

- كانت الكنيسة تقف ضد البنوك والمصارف وأعمالها لتعاملها بالربا. وكان موقف الكنيسة من الربا هو موقف الإسلام واليهودية من الربا أيضاً. فالديانات السماوية الثلاث قد اتخذت موقفاً موحداً من الربا لدوافع أخلاقية بحتة. وما كان لها أن تُشجِّع أو تسمح بالربا الفاحش الاستغلالي وهي تدعو إلى الأخلاق الفاضلة وفي الوقت الذي كان فيه الربا غير مُقنن وغير مُنظَّم. ولعل الدعم الذي لقيته "حركة الإصلاح الديني" من رجال الأعمال في القرن الخامس عشر

[1] كانت عملية بيع صكوك الغفران منظمة تنظيماً دقيقاً. فقد تمّ فتح حسابات للكنيسة في البنوك لإيداع المبالغ المتحصلة من بيع صكوك الغفران. وكانت هناك تسعيرة معلنة لأثمان صكوك الغفران. فكان سعر غفران خطيئة الزنى ١٥٠ دوكيه (٢١٠ دولار أمريكي) وسعر غفران خطيئة قتل ابنتين ٨٠٠ دوكيه (١١٢٠ دولار أمريكي) وهكذا. وكانت الكنيسة لا تريد معاقبة أو قتل المخطيء مهما ارتكب من خطايا. وكانت تريد منه دفع ثمن خطاياه نقداً. وكان رجال الكنيسة يرددون دائماً: "إن الله لا يريد موت المخطيء، بل يريده أن يحيا ويدفع ثمن خطيئته.
أنظر: آرنولد توينبي، مصدر سابق، ص٩٩.

والسادس عشر يعود إلى تشجيع "حركة الإصلاح الديني" لفتح مزيد من البنـوك والتوسع في الأعمال المصرفية وعمليات التسليف والاقتراض والائتمـان المـالي دفعاً للحركة التجارية وازدهار الحياة الاقتصادية. فكانت "حركـة الإصـلاح الديني" بمثابة حركة للإصلاح الاقتصادي أيضاً، وثورة على الاقتصاد الكنسـي الكاثوليكي. وأُطلق على الإصلاح الاقتصادي الذي جاءت به "حركة الإصلاح الديني" بـ "الاقتصاد الجديد".

- كان الاقتصاد في ظل حكم الكنيسة منكمشاً، واستمر هذا الانكمـاش حـتى مطلع القرن الخامس عشر. فقد كانت الكنيسة تقدس الفقـر وتهـاجم الـثراء والأثرياء كباقي الأديان السماوية الأخرى ذات الرسالة الأخلاقية المحضة. فقـد امتدح الإسلام الفقر والفقراء أيضاً[١]. ولم تتحسن الأحوال الاقتصادية في أوروبـا إلا بعد سيطرة "حركة الإصلاح الديني" التي قامت بعدة خطوات اقتصاديـة كان من شأنها دفع العجلة الاقتصادية إلى الأمام وكان من بين هذه الخطوات:

- امتداح الغنى وامتداح الرأسمالية واعتبار الرأسمالية ممثلةً لعصر العقل.
- النظر إلى الثروة نظرة إكبار وإجلال.
- مطالبة العمال بالعمل في العطلات بعد أن كانت الكنيسة قد أعفت العمـال من العمل في العطلات التي بلغت ١١٥ يوماً في السنة وهو ما يُمثّـل ثلـث السنة تقريباً.
- اعتبار الفائدة البنكية مالاً حلالاً ومشروعاً مقابل مخاطرة المرء بمدخراته.

[١] Halim Barakat, ***The Arab World, Society culture, and State,*** P134.

لقد امتلأت الأدبيات الإسلامية الصوفية بمدح وثناء كبيرين للفقر. فقد كان الإمام أبو حامد الغزالي أحد أعلام الصوفية يقول:
- إن الفقير في أمتي يدخل الجنة قبل الغني بخمسمائة سنة.
- لكل شيء مفتاحه ومفتاح الجنة حب الفقراء جزاءً لصبرهم.
- إن أقرب الناس إلى قلب الله الفقير القانع بما كُتب له.
- الجوع في خزائن الله يمنحه فقط لمن يحبهم.
- القنوع هو الغني حتى ولو كان جائعاً.

- الارتقاء بالحياة الاقتصادية عموماً مما ساعد على الارتقاء بالحياة الاجتماعية نتيجة لذلك. فصار الناس يأكلون ويشربون ويلبسون ويسكنون بشكل أفضل عن ذي قبل. وزاد عدد المواليد في أوروبا نتيجة لرغد العيش.

- ربطت المسيحية - كما ربط الإسلام – بين الدين والسياسة والأخلاق. والاقتصاد لا يرتبط كثيراً بالأخلاق بقدر ما يرتبط بالقيم الحضارية الأخرى وبقيمة الإنسان ذاته. ولقد عاني المجتمع المسيحي نتيجة لربط الدين بالسياسة وبالأخلاق من مصائب وكوارث كثيرة، تجلّت في غياب الحريات المختلفة، كما تجلّت في أن يصبح بابا الكنيسة هو الحاكم السياسي وهو القيّم على الأخلاق على كافة المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فتمَّ ربطُ السياسة بالأخلاق كما تمّ ربطُ الاقتصاد بالأخلاق. و لم تفصل السياسة والاقتصاد عن الأخلاق إلا بعد القرن الخامس عشر وبدء "حركة الإصلاح الديني"، وبدء نشوء القوميات الأوروبية التي حلّت محل الكنيسة والإقطاع في السياسة والاقتصاد والاجتماع.

- لقد جرى منذ القرن السابع الميلادي وحتى القرن السادس عشر احتكار الكنيسة والإقطاع للمشاريع العامة وخاصة المشاريع التجارية والزراعية. و لم يُسمح بحق الفرد في الملكية الشخصية لوسائل الإنتاج إلا بعد قيام النظام الرأسمالي الذي تمّ مع ظهور "حركة الإصلاح الديني". كذلك تمّ مع قيام المجتمع الرأسمالي حق الحرية في الرزق، وأن المنفعة الذاتية هي الدافع إلى العمل، وأن المنافسة بين الأفراد مشروعة، والإقرار بالفرق بين حقوق الأجير والمستأجر، وعدم تدخل الدولة في آليات الاقتصاد الحر، لأن لا نمو حقيقياً في ظل التقييد الاقتصادي، وأن الحرية هي العامل الأساسي في النمو الاقتصادي. ولكن المفكرين الإسلاميين المعاصرين يعيبون على النظام الرأسمالي بقولهم "ان أفراده لا ينفقون أموالهم ولا يصرفون جهودهم في إعداد ما يفتقر إليه الناس أشد الافتقار. ويبذلون أموالهم وجهودهم كلها في إنتاج البضائع

والمنتجات التي لا حاجة للناس بها. وأن المجتمع الرأسمالي كان خلواً من المواساة والتعاون والترحم وما إليها من العواطف الإنسانية الشريفة وزاخراً بأخس الصفات"[1].



[1] أبو الأعلى المودودي، مصدر سابق، ص ٥٢.
وهذه مغالطة كبيرة من المودودي. فنظرة واحدة إلى المعاهد والكليات والجامعات والمستشفيات ومراكز الأبحاث العلمية التي أنشأها رجال الأعمال في الغرب، ويصرفون عليها سنوياً بسخاء كافية للرد على أن رجال الأعمال في الغرب يصرفون أموالهم فيما ينفع الناس. أما أنهم ينتجون بضائع لا حاجة للناس بها فهذه مغالطة وتجهيل لا يستأهل الرد عليه. أما وصف المجتمع الرأسمالي وصفاً أقرب إلى الحيوانية المنحطة منه إلى أي شيء آخر، فهو ما درج عليه الأصوليون الإسلاميون المتعصبون في العصر الحديث.

[5]

ما حالتنا الاجتماعية هذه الأيام

لو لم يظهر لنا الإسلام ؟



حال العرب قبل الإسلام

كان الوضع الاجتماعي العربي ق. س وضعاً يتماشى مع الحياة العربية في ذلك الوقت. وكان يتماشى مع الوضع التجاري والوضع السياسي والوضع الديني السائد في ذلك الوقت. فالمجتمع لا يخترع نظامه الاجتماعي من لا شيء. ولكن النظام الاجتماعي يُشكّله دائماً النظام الاقتصادي والسياسي والدين. ولكن النظام الاقتصادي على وجه الخصوص هو الذي يلعب الدور الرئيسي في تشكيل الوضع الاجتماعي في معظم المجتمعات.

فعندما بدأت الفتوح الإسلامية في عهد أبي بكر واتسعت في عهد عمر بن الخطاب، وأثرى المسلمون من غنائمها، ارتفعت المهور وغالى فيها الناس، وخطب عمر فقال: "أيها الناس ألا لا تغالوا بصداق النساء[1]، فإنه لو كان مكرمة في الدنيا وتقوى عند الله كان أولاكم بها النبي، فإنه ما أصدق امرأة من نسائه، ولا أصدقت امرأة من بناته أكثر من عشرة أوقية. وإن الرجل ليغالي بصداق امرأته حتى يكون لها في قلبه عداوة، حتى يقول قد كلفت عَلَقَ القربة[2]". وقد تأسى الأغنياء من كبار التجار والملاك ببيوت الأشراف، فغالوا في مهور بناتهم، وأضحى

[1] إن عمر بن الخطاب الذي كان يدعو الناس إلى عدم المغالاة في المهور، هو الذي دفع مهراً في زوجته أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب مقداره عشرة آلاف دينار، وكانت صغيرة في السن وجميلة.

[2] الحبل الذي تعلّق به القربة. وهو تعبير عن الجهد الكبير الذي يبذله الرجل في تأمين المهر.

المهر عديلاً للثروة والنسب[1]. وهذا دليل على تغير السلوك الاجتماعي نتيجة لتغير الوضع الاقتصادي الجديد وأن الاقتصاد هو الذي ينقل المجتمع وسلوكياته من حال إلى حال ولا شيء آخر.

لقد كان المجتمع العربي ق. س في جانب من الجوانب مجتمعاً تجارياً حضرياً محضاً، و لم يكن مجتمعاً زراعياً مؤثراً أو مجتمعاً صناعياً. وكانت "التجارة من أشرف ما يشتغل به إنسان عند قريش وعند غيرهم من العرب"[2]. ولقد أثّرت الأخلاق التجارية في هذا المجتمع تأثيراً كبيراً. فقد كان "التناسب قائماً بين مستوى الحياة الاجتماعية وأشكالها في الجزيرة العربية وبين مستوى الحياة الاقتصادية"[3].

وكان من أهم هذه التأثيرات:

- تقسيم المجتمع إلى طبقات[4]:

- الطبقة الأرستقراطية العليا وهو ما كان يُطلق عليهم الأشراف والأسياد أو الملأ الأعلى وهذه الطبقة كانت تتشكل من: كبار التجار والأغنياء[5]، ومن رؤساء القبائل. إلا أن سلطة رؤساء القبائل قد تضاءلت إلى حد كبير مع قيام سلطة التجار والأغنياء في المدن الرئيسية. فكان يبدو للعيان في

[1] عبد السلام الترمانيني، **الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام**، ص٢٠٢،٢٠٤.

[2] جواد علي، مصدر سابق، ج٤، ص٥٤٧.

[3] حسين مروة، مصدر سابق، ج١، ص٢٠٣.

[4] هذا لا يعني أن المجتمع العربي في ذلك الوقت (القرن السادس والسابع الميلادي) قد أصبح مجتمعاً طبقياً حقيقياً تتمثل فيها كل الطبقات بوعيها الاجتماعي الطبقي. ولكنه كان مجتمعاً في مرحلة انتقالية من البداوة والنظام القبلي إلى النظام المدني الحضري التجاري وكل ما ينبع ذلك من تقسيم جديد للمجتمع.

[5] كان معظم كبار التجار والأغنياء من بني أمية وبني مخزوم. وكان من المخزوميين الأثرياء كالوليد بن المغيرة وعبد الله بن أبي ربيعة (والد الشاعر عمر بن أبي ربيعة).
أنظر: شوقي ضيف، مصدر سابق، ص١٦٧، ١٦٨.

مكة مثلاً أن السلطة كان في يد رجال يمثلون قبائل مختلفة في حين أن الحقيقة كانت تقول أن هؤلاء الرجال لم يكون زعماء وأسياد وأشراف قبائل بقدر ما كانوا من كبار الأغنياء والتجار.

- الطبقة الوسطى وهي الطبقة التي كانت تتكون من صغار التجار ومربي الأغنام والمزارعين، كما كانت تتكون من الحرفيين.
- الطبقة الدنيا وهي الطبقة التي كانت تتكون من الفقراء والعبيد والعاملين في خدمات التجارة من نظافة وحراسة وخدمات عامة.
- وكان يُضاف إلى هذه الطبقات الثلاث طبقة رجال الدين التي كانت طبقة عليا تتمتع بامتيازات طبقة الملأ الأعلى. بل كانت لهذه الطبقة امتيازات لم تكن لأي طبقة أخرى باعتبار أن هذه الطبقة وخاصة من رجال الدين المسيحيين واليهود كانت تعتبر نفسها "ألسنة الآلهة الناطقة على هذه الأرض، والآمرة الناهية باسمها، وهي تُقرّب الناس من الآلهة وتُحرّم وتُحلل. وكان رجال الدين طبقة كبيرة ذات قوة وسلطان"[1]. كما أن التقسيم الطبقي داخل مكة كان يراعى فيه الوضع المالي دون العُرف القبلي. فكانت "قريش البطاح" تمثل أغنياء مكة وأثريائها بغض النظر عن نسبهم القبلي. وكان "قريش الظواهر" تمثل فقراء مكة بغض النظر عن نسبهم القبلي أيضاً[2]. "ويدل التصنيف المشار إليه إلى أن الوضع المالي والتجاري لأبناء القبيلة أصبح يحتل المركز الأول من الاعتبار"[3].
- طبقة الصعاليك (الخُلعاء) (اللامنتمون). وهي طبقة فقيرة مُعدمة كانت تعيش خارج مملكة النظام والمجتمع، وذات أهمية اجتماعية قصوى. وظهر

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٤، ص٥٤٥.

[2] كان أبو طالب عمّ الرسول على سبيل المثال من "قريش الظواهر" نتيجة لفقره رغم نسبه القرشي الأصيل، وكان أخوه العباس من "قريش البطاح" أي الطبقة العليا الحاكمة وذات السلطة في مكة (الملأ الأعلى) نتيجة لغناه وليس لرفعة نسبه. كما كان أبو بكر الصديق (أغنى تاجر في قبيلة تيم) ممثلاً لقبيلته في "مجلس الملأ الأعلى" في "دار الندوة"، رغم أن سنّه في ذلك الوقت لم تتجاوز الخامسة والعشرين. وكان محظوراً على من هو دون الأربعين أن يكون ضمن هذا المجلس السيادي.
أنظر: مصطفى التواتي، **التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام**، ص٦٠.

[3] برهان دلّو، مصدر سابق، ص٦٠.

منها شعراء كثيرون، من أبرزهم عروة بن الورد[1] الذي كان ينادي بالعودة إلى قيم القبيلة الأصلية القائمة على المُلكية العامة والحرية. والى جانب ابن الورد كان هناك شعراء آخرين كالسُليك بن السلكة والشنفري وتأبط شراً وعمرو بن براقة وغيرهم. وكانت هذه الطبقة تُعبِّر عن فقرها وجوعها وسخطها بالسلب والنهب من الأماكن المجاورة. وكانت منسلخة عن روابط المجتمع الذي كانت تنتمي إليه. وكانت هذه الفئة علامة من علامات تفكك النظام القبلي الذي كان سائداً قبل الإسلام. "والمتأمل في أخبار الصعاليك وأشعارهم يلفت نظره شعور حاد بالفقر وعدم تقدير المجتمع لهم، وعجزهم عن الأخذ بنصيبهم من الحياة. لا لأنهم هم أنفسهم عاجزون، وإنما لأن مجتمعهم ظلمهم وحرمهم من تلك العدالة الاجتماعية التي يطمح إليها كل فرد في مجتمعه، وجردهم من كل الوسائل المشروعة التي يواجهون بها الحياة"[2].

فليس صحيحاً كما قال طه حسين في كتابه " في الشعر الجاهلي" ثم "في الأدب الجاهلي" من أن هذا الشعر لم يعكس حال العرب الاجتماعية ق. س و لم يصوّره بقدر ما صوّره القرآن. وقال طه حسين في نفيه لصحة الشعر العربي ق. س متسائلاً: "فما هذا الأدب الذي لا يمثل فقر الفقير وما يحمل صاحبه من ضرٍّ وما يعرّضه له من أذى، والذي لا يُمثل طغيان الغني وإسرافه في الظلم والبطش. ألم يكن بين هؤلاء العرب البائسين من أنطلق لسانه مرة بالشكوى من هذه الحياة السيئة المنكرة؟"[3].

و لم يفطن طه حسين إلى شعر الصعاليك الكثير في هذا المجال ومنه شعر عروة بن الورد. فقد قال الشعر العربي ق. س في الفقر أشعاراً كثيرة وخاصة شعر الصعاليك عامة، وكان مرآة واضحة للحال الاجتماعي

[1] لم يكن الشاعر الصعلوك عروة بن الورد فقيراً، ولكنه تبنّى الصعلكة وسلك طريقها حباً بالفقراء وتعاطفاً معهم.

[2] يوسف خليف، مصدر سابق، ص٣٢.

[3] طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، ص ٧٦،٧٧.

السائد في ذلك الوقت، ومنه شعر عروة بن الورد كبير الصعاليك وزعيمهم الذي كان يقول مصوراً حال الصعاليك التعيس وبؤسهم وفقرهم الذي اعتبره شرَّ الشرور:

ذريني للغنى أسعى فإني ... رأيتُ الناسَ شرهُمُ الفقيرُ
وأبعدهم وأهونهم عليهم ... وإن أمسى له حسبٌ وخيرُ
ويُقصيه النديُّ وتزدريه ... حليلتُهُ وينهرُهُ الصغيرُ
ويُلْفَى ذو الغنى وله جلال ... يكادُ فؤادُ صاحبه يطيرُ
قليلٌ ذنبه، والذنب جمٌّ ... ولكن للغنى ربٌّ غفورُ

و"كانت الصعلكة بحد ذاتها تعني في اللغة الفقر. والصعلوك الفقير هو الذي لا مال عنده ولا اعتماد له على شيء أو أحد يعينه على شق طريقه في الحياة"[1]. بل إن "عقدة العقد التي اشترك فيها جميع الصعاليك وتحدث عنها جميع شعرائهم هي الفقر، تلك الظاهرة الاجتماعية – الاقتصادية التي كانت السبب الأقوى في تصعلكهم. ويتحدث الشعراء الصعاليك في أكثر من موضع من شعرهم عن الفقر وأسبابه وتأثيره في أجسامهم وأثره في حياتهم الاجتماعية والوسائل التي يسلكونها للتخلص منه"[2]. ومن ذلك قول الشاعر الصعلوك الأعلم الهذلي:

إنا لنأكل لحمنا فاسقيني ... في غير مَنْقَصَة ولا إثم

ويقول الشاعر الصعلوك السليك:

وحتى رأيت الجوع بالصيف ضرّني ... إذا قمتُ تغشاني ظلال فأسدف

[1] برهان دلّو، مصدر سابق، ج١، ص١٥٩.
[2] يوسف خليف، مصدر سابق، ص٢٣٢.

وقد امتلأت كتب تاريخ الأدب الجاهلي بشواهد لا حصر لها من شعر الصعاليك في الجاهلية[1] الذي يصوّر الحالة الاجتماعية في ذلك العصر كأصدق تصوير وأبلغه. ذلك أن كل المصورين من الشعراء الصعاليك لهذه الأحوال الاجتماعية قالوا شعرهم ليس من أبراج عاجية وليس من الفكر والخيال ولكن من خلال التجارب الاجتماعية والحياتية المُرَّة والتعيسة التي عاشوها في ذلك العصر، فجاء شعرهم صادقاً كأعمق ما يكون الصدق، معبّراً كأبلغ ما يكون التعبير، وواضحاً كأجلى ما يكون الوضوح.

"فالشعر الجاهلي ليس هزلاً من الهزل، وليس رغاء جماعة من البُداة، وإنما هو اللباب الفذ من حياة أمة. وهو العمدة التاريخية العربية الأولى في تصوير حياة العرب بأيديهم في ذلك العصر تصويراً مباشراً"[2].

كذلك فقد قال في الفقر وذمه وفي الفقراء والجائعين من غير الشعراء الصعاليك، كمثل الكُميت بن زيد الأسدي. من ناحية أخرى فإن الشعر العربي ق. س لم يكن كله مكرساً بالكامل لذم الفقر والعناية بالناحية الاقتصادية والاجتماعية على نحو ما رأينا في العصر الحديث في الشعر الاشتراكي الذي طغى في النصف الثاني من القرن العشرين في الاتحاد السوفياتي السابق. فقد كان الشعر العربي ق. س شعراً متعدد الأغراض، غير مكرّس لغرض واحد معين. و لم يكن موظفاً لخدمة أغراض معينة دون الأخرى. فقد كان شعراً مُلتزماً ولكنه غير مُلْزَم.

فهو شعر الحرب والسلام، وهو شعر الوصف والغزل، وهو شعر المديح والهجاء، وهو شعر الكرم والبخل، وهو شعر الجُبن والشجاعة، وهو شعر الفقر والغنى، وهو شعر الحرية والعبودية، وهو شعر الحياة والموت، وهو شعر الفرد والجماعة، وهو شعر الفروسية والخنوع، وهو شعر السيّد

[1] أنظر على سبيل المثال الباب الذي أفرده يوسف خليف في كتابه "**الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي**"، ص١٨٢-ص٢٤٠.

[2] نجيب البهبيتي، مصدر سابق، ص٤٦.

والعبد، وهو شعر الفرح والغضب، وهو شعر الدهر والقهر، وهو شعر الليل والنهار، وهو شعر السماء والأرض، وهو شعر الغياب والحضور، وهو شعر القبيلة والقتيلة، وهو شعر السيف والوردة.. الخ. وكل هذه كانت مظاهر اجتماعية واضحة وجليّة في المجتمع العربي ق. س. وعكسها الشعر العربي ق. س خير انعكاس، وصوّرها كأبلغ ما يكون التصوير، وشخّصها كأعمق ما يكون التشخيص، من خلال تراث شعري غني وعميق مثّله أكثر من مائة شاعر مجيد في تلك الفترة.

وبذا، فقد انتُقدت واختُرقت وانتفت كثير من دعائم وأسس نظرية طه حسين في كون الشعر العربي ق. س منتحَلاً، وادعائه بعدم صحته لعدم تصويره للحياة العربية ق. س تصويراً حقيقياً صادقاً، وأن هناك مصادراً عن حياة العرب ق. س أكثر مصداقية وأصدق تصويراً من تصوير هذا الشعر المنتحَل أو المزوَّر!

فكيف تأتى لطه حسين أن يقول ما قاله عن عدم تصوير الشعر الجاهلي للحياة العربية الاجتماعية في ذلك العصر؟

وهل كان طه حسين في ذلك الزمان (١٩٢٦) يبحث عن قضية تصادمية مع اليمين الثقافي ليهزّ بها بركة الثقافة العربية التقليدية الكلاسيكية الآسنة في تلك الأيام، مفتتحاً بها النضال الثقافي من أجل الحداثة والنهضة الجديدة، فلم يجد أمامه غير "إشكالية صحة أو كذب الشعر الجاهلي" يبدأ بها، وتكون بمثابة الطلقة والشرارة الأولى؟

على صعيد آخر، كانت الصعلكة ق. س وبعد الإسلام قد برزت من خلال التركيب الاجتماعي العربي السائد في ذلك الوقت. "فكل قبيلة فيه آمنت بوحدتها الاجتماعية وبكرم جنسها ورأينا أن إيمان القبيلة بوحدتها أوجد طائفة

الخلعاء والشُذاذ في هذا المجتمع. وأن إيمانها بجنسها أوجد طائفة الهجناء والأغربة. وأن المتمردين من هاتين الطائفتين من شتى القبائل قد اجتمعوا في عصابات من صعاليك العرب كافرين بالعصبية القبلية، مؤمنين بعصبية مذهبية، معتمدين على قوتهم في سبيل العيش، شأنهم شأن المجتمع الذي يعيشون فيه. وغاية ما في الأمر أن عملهم فردي يجري بدون رضا القبيلة، وعمل القبائل جماعي معترف به"[1].

- انتشار ظاهرة الأقنان والعبيد في المجتمع العربي التجاري لقيام هؤلاء بالخدمات العامة من تحميل وتنزيل وتخزين وتنظيف وحراسة وخلاف ذلك من الخدمات العامة. "وقد عمل العبيد ليس فقط كحُماة وحراس للقوافل التجارية، بل إنهم مارسوا إلى جانب ذلك صنائع وحرفاً يدوية بدائية. كما عملوا بحدود ضيقة كمزارعين"[2]. وكانت هذه الطبقة من الناس أدنى طبقات المجتمع منزلةً. وقد تكوّنت بفضل الشراء وبفضل حالة الحروب المستمرة بين القبائل. "إذ كانت النساء والأطفال يُحملون في هذه الحروب والغارات إلى أماكن بعيدة ويُستعادون إذا كانت القبيلة تستطيع دفع الفدية. وكانوا يباعون غالباً كرقيق. ويقال أن أغلب المهاجرين كانوا إما مولدين أو استرقوا وهم أطفال. وأن أكثر الرقيق كانوا عرباً وليسوا أغراباً"[3]. وبعد الإسلام ظلت هذه الطبقة طبقة دنيا. "فرغم أن الإسلام قد حثّ المسلمين على حُسن معاملة العبيد والرفق بهم وعدم تكليفهم من العمل ما لا يطيقون، وأنه خطا خطوات متقدمة على طريق تحريرهم إلا أنهم كغيرهم قاسوا من شراسة الاستغلال وقلة الأجور وسوء العيش وامتهان الكرامة الإنسانية"[4].

- انتشار ظاهرة البذخ والحياة الأرستقراطية التي تبعها وجود أنماط من الحياة الباذخة التي تجلّت في بناء البيوت الكبيرة وفي فخامة الملبس والمأكل والمعشر. كما انتشرت الموسيقا والغناء في هذا المجتمع التجاري الحضري، إلى الحد الذي

[1] نجيب البهبيتي، مصدر سابق، ص٣٤٠.

[2] طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، ص١٤٦.

[3] مونتجمري وات، مصدر سابق، ص٤٤٨.

[4] برهان دلّو، مصدر سابق، ص١٢٨.

جعل أحد المؤرخين يقول "لم تكن أمة من الأمم بعد فارس والروم أولــــع بـــالملاهي والطرب من العرب"[١]. "ويكاد الإنسان لا يقرأ ديوان شعر جاهلي لشاعر مهم إلا ويجــد فيه ذكر الشراب والغناء. ويظهر أن الشعراء أنفسهم كانوا يغنون أشعارهــــم. فالشــعر والغناء كانا مرتبطين بالعصر الجاهلي، وكانا يتخللان حيـــاة العــرب في سِــلْمهم وفي حربهم"[٢].

- انتشار الأمن والأمان في هذا المجتمع بما تتطلبه التجارة. فكانت المجتمعـــات التجارية آمنة حتى يستطيع رأس المال أن يتحرك بسهولة ويُسر ودون خـــوف أو جزع. واعتُبرت هذه الميزة من أخلاقيات هذا المجتمــــع ومـــن مظـــاهره الاجتماعية.

- التزام المجتمع التجاري الحضري بالخلق القويم وحُســـن المعاملـــة والأمانـــة والإحسان وأداء الحقوق. كذلك كان هذا المجتمع يُلـــزم التجـــار الذيـــن يتعاملون معه على السلوك "بسلوك أخلاقي دقيق من حُسن المعاملة والأمانة والإحسان والتأمين وأداء الحقوق"[٣].

- التزام هذا المجتمع بإجارة كل غريب حتى وإن كان صعلوكاً أو خليعـــاً أو مستهتراً بالعُرف والأخلاق، أو قاتلاً غادراً، أملاً في الاستفادة منهم وفي عدم التحرش برجالهم إن خرجوا متاجرين يحملون أموالهم لبيعـــها في الأســـواق البعيدة، ولاستخدامهم في حمايتهم ممن قد يتحرّش بهم من الأعداء والأعراب[٤].

[١] علي المسعودي، مروج الذهب، ج٨، ص٩٣.

[٢] شوقي ضيف، مصدر سابق، ص١٧٨.

[٣] حسين مؤنس، مصدر سابق، ص١٦٤.

[٤] جواد علي، مصدر سابق، ج٤، ص٢٨٩.

▪ تمتع هذا المجتمع بالعلم والحصافة والذكاء والعواطف الرقيقة والعيش اللين والنعمة الوارفة. فالقوم الذين كانوا يجادلون الرسول جدالاً شديداً بما جاء به لم يكونوا قوماً جهلاء ولا أغبياء ولا أشقياء. "أفتظن قوماً يجادلون في هذه الأشياء جدالاً يصفه القرآن بالقوة والشدة ويشهد لأصحابه بالمهارة، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباوة والغلظة والخشونة بحيث يمثلهم الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين؟ كلا! لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء، ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية، وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء، وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة"[١].

▪ سلوك هذا المجتمع في بعض جوانبه سلوك الطمع والبخل والظلم وتلك أخلاقيات عادية في مجتمع كان يحب المال ويتهافت على جمعه وزيادته.

▪ التزام هذا المجتمع والمجتمع البدوي أيضاً بحزمة من الأخلاقيات التي ظلت سائدة عند العرب حتى الآن والتي لم يؤثر عليها ظهور الأديان أو عدمه، أو بقاء العرب على الوثنية أو تركهم لها. ومن هذه الأخلاقيات:

- الشرف الذي كان له مقام كبير عند العرب. وكان يعني الحسب بالآباء. ومن مظاهر الشرف اتباع الأخلاق الحميدة والقيام بالأعمال الصالحة وعدم الإضرار بالناس.

- العرض وهو معنى من معاني الشرف. وكان العربي لا يتوانى عن دفع الغالي والرخيص في سبيل صيانة عرضه (شرفه) خشية العار والوفاء بالواجب تجاه العرض. وكان العرض بالنسبة للعربي "البؤرة أو النواة التي تتمركز فيها فردية العربي. والعرض بالنسبة للعربي هو الرمز الأعلى للشرف"[٢].

[١] طه حسين، مصدر سابق، ص٧٣، ٧٤.

[٢] أدونيس، كلام البدايات، ص٦٢.

- المروءة ومعناها أن لا يقوم الإنسان بالخداع، وأن لا يفعل في السرّ ما يخجل عن فعله بالعلن. وللمروءة عن العرب مقام كبير ومن مظاهرها الحلم والصبر والعفو عند المقدرة وإكرام الضيف وإغاثة الملهوف ونصرة الجار وحماية الضعيف. "وقد كانت هذه المظاهر بمثابة الدين عند المسلم"[1].

- الكمال، وهي الصفة التي تُلصق بالرجل الحصيف. وكانت مظاهر الكمال عند العرب ق. س من كانت لديه معرفة القراءة والكتابة وإجادة السباحة والرماية.

- الكرم والذي ما زال ميزة أخلاقية واجتماعية يتميز بها العربي. وكانت دوافع هذا الكرم في بعض الأحيان نيل الرئاسة والزعامة.

- حمل الديات من قبل السادة. ولا تزال هذه العادة الاجتماعية موجودة حتى الآن في المناطق الريفية من العالم العربي.

- فك الأسرى. وكان من شيم العرب فكُّ رقاب الأسرى وشراء أسرهم بالمال.

- التفاخر بالحسب والنسب والمال والجاه. وكان التفاخر أو التعاظم من أهم مظاهر الحياة الاجتماعية العربية ق. س وما زال هذا المظهر الاجتماعي موجوداً حتى الآن.

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٤، ص٥٧٤.

- تسيُّد الرجل وتفوقه في مكانته الاجتماعية على المرأة. ومنح نفسه حقوقاً ليست للمرأة كالزواج ممن يشاء وبالعدد الذي يشاء، والطلاق ممن يشاء، والتسرّي بممن يشاء، دون سبب أو عذر. "وكانت المرأة هي المجال المباشر لتجسيد سيطرة الرجل"[1]. وكان هذا في معظم المجتمعات القديمة. إلا أن المجتمع العربي حتى الآن ما زال محتفظاً بمكانة الرجل وتفوقه وتسيّده على المرأة. وما زال الرجل في المجتمع العربي يحظى بحقوق غير متوفرة للمرأة.

- التمسك بإرادة المحافظة. وهذا واضح بشكل أفضل في المجتمع القبلي أكثر منه في المجتمع الحضري التجاري. فالقبيلة لكي تؤكد "مبدأ المحافظة" "أنشأت نظامها المغلق والصارم حيث يكون الفرد فيها أشبه بالخلية في الجسم: لا وجود له ولا قيمة إلا من حيث أنه خلية يقوم بوظيفته. وحين تدافع القبيلة عن الفرد وتحميه فإنما هي تدافع عن سلامة الجسم ككل، لا من أجل سلامة الخلية بذاتها ولكن من أجل سلامة الجسم كله"[2].

- تموضع المرأة. وكان وضع المرأة في المجتمع العربي ق. س كوضعها بعد الإسلام. فقد ظلت هي العاملة الشقيّة في البيت وما زالت كذلك حتى الآن. وسرى التقسيم الطبقي على المرأة قبل وبعد الإسلام كما سرى على الرجل. فالشريفة لا يتزوجها غير شريف مثلها. والغنية لا يتزوجها غير غني من مستوى عائلتها ومن مقامها. وكانت المرأة في المجتمع الحضري وفي المجتمع البدوي على السواء تتمتع بما يتمتع به الرجال في الحياة الاجتماعية. فكانت النسوة تشترك في الغناء والرقص وفي الحروب. "ولم تظهر فكرة الحريم إلا مع ظهور الإسلام"[3]. وما تبدل على أوضاع المرأة بعد

[1] أدونيس، مصدر سابق، ص٦٦.

[2] أيضاً، ص٦٨.

[3] شوقي ضيف، مصدر سابق، ص١٧٨.

الإسلام هو أن ضُرب عليها الحجاب والتزمت بيتها وكان ذلك في المجتمع الحضري فقط. أما في المجتمع البدوي فقد ظلت المـــرأة طليقـــة وحـــرة اجتماعياً تختلط بالرجال كما كانت قبل الإسلام. وما زال هذا الوضــــع الاجتماعي المختلف بين نساء البدو ونساء الحضر على ما هو عليه حـــتى الآن. من ناحية أخرى فقد ظلت المرأة كقناة رئيسية للجنس في المجتمــــع العربي القبلي والحضري منه هي الشغل الشاغل للرجل. "فكانت المرأة هـــي الحبيبة في عين صاحبها أبداً لانعدام حرية الحب في مجتمع لا يحب الحرية لفتياته ويـرى في الحب إثماً لا يقوى عليه إلا بسفك دم الحبيب. والويل كل الويل لو قـــال فيـــها شعراً"[1]. وعندما زحف المجتمع الحضري "لم تتحرر من عقدة الرجـــل نفســـه، ولكنها بدأت تتجاوز بالغنى والترف والرخاء أسباب الضنك فاستراحت تنعم بالغنـــاء والهناء، حتى أصبحت متعة النفس. إلا أن المرأة في المجتمع الحضري لم تكن أكثر حرية من الحبيبة العذرية في المجتمع البدوي "[2]. ولعل السبب في ذلك يعـــــود إلى أن المجتمع الحضري التجاري ق. س قد سمح بانتشار القيان والغواني بكـــثرة. "فكل النصوص تدل على أن القيان كنّ كثيرات في مكة في العصر الجـــاهلي. وقـــد اكتسحت موجة حادة من الغناء مكة في هذا العصر "[3]. وهذا كله مما جعــــل الحرائر في قلق وتمزق نفسي دائم. وانقسم بذلك المجتمع الحضري نســـائياً إلى قسمين: مجتمع الحرائر ومجتمع الجواري. وبدأ الصراع الاجتماعي بـين هذين المجتمعين من حيث منافسة الحرائر للجواري في الـــتزيّن وإظـــهار المحاسن والمفاتن والتكشّف لكسب الرجل إلى صفهن والتحلل من كثـــير من الضوابط الاجتماعية حتى بعد ظهور الإسلام وتشدده على كثير مـــن الضوابط.

[1] رفيق عطوي، **صورة المرأة في شعر الغزل الأموي**، ص١٠.

[2] أيضاً، ص١١، ١٢.

[3] شوقي ضيف، مصدر سابق، ص ١٨٠، ١٨١.

- أحكام الزواج. فقد كان الزواج ق. س و بعد الإسلام يتمُّ بين الطبقـات فقط دون أي اختلاط بين هذه الطبقات. "فالأشراف لا يتزوجون إلا من طبقة متكافئة لهم (الكفاءة في النكاح). وكانت المناكح الكريمة مدارج الشرف. والسواد لا يتجاسرون على خطبة ابنة سيد القبيلة أو ابنة أحد الوجهاء"[1]. وظل هذا النظـام متبعاً حتى الآن في المجتمع العربي. وكان العرب يتزوجون أكبر عدد مـن النساء يقدرون على إعالتهن. وعندما جاء الإسلام حدد هذه الرقم بأربعة ولا ندري الحكمة من وراء هذا التحديد بأربعة فقط، وليس بثلاثـة أو خمسة مثلاً. في حين أن الإسلام من ناحية أخرى أجاز امتـلاك الإمـاء والسراري بقدر ما يستطيع المرء على ذلك وذلك بفضـل الفتوحـات الإسلامية التي "أدت إلى أوخم النتائج في قضية المرأة، لأنها جعلت جزيرة العـرب مغمورة بالسبايا، مملوءة بالخيرات والأموال وأصبحت المدينة سوقاً من أكبر أسـواق الجواري ومدرسة لتخريجهن"[2]. فقد أباح الإسلام التسرّي بملك اليمين وقال: ﴿وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى، فانكحوا ما طاب لكم من النسـاء، مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة، أو ما ملكت أيمـانكم، ذلك أدنى ألا تعُولُوا﴾[3]. "وقد ذهب فقهاء العصور الإسلامية إلى إطلاق امتـلاك السراري دون تحديد. فكان الأزواج يجمعون بين الحرائر والإماء، فيتزوج الرجل أربـع نساء من الحرائر، ويتسرى بما يشاء من الإماء دون تحديد. وقد أقبل الناس على اقتنـاء الجواري والتسرّي بهنَّ، وتمسك الفقهاء بحكم الإباحة بغير تحديد، ودون النظر إلى مـا يؤدي إليه من وهن في حياة الأسرة والمجتمع. وكان لهذه الإباحة بدون تحديد اختـلال قواعد الدولة وتراخي حكم الشرع في سياستها بإيثار أبناء الجواري في خلافة المُلـك وما جرَّ ذلك من آثام ذهب ضحيتها كثير من الخلفاء والملوك بين مقتول ومخلـوع. فقد حكم الخلفاء من أمهات الجواري الإمبراطورية العباسية، فيما لو اسـتثنينا أبـا

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٤، ص٦٣٩، ٦٤١.

[2] زهير حطب، **تطور بُنى الأسرة العربية**، ص١٠١.

وانظر: محمد بيهم. **المرأة في حضارة العرب**، ص١٠٤.

[3] سورة النساء، الآية ٣.

العباس السفاح ومحمد الأمين"[1]. ومن هنا نرى أن الإسلام استبدل العدد غير المحدود من الزوجات الذي كان سائداً ق. س بعدد غير محدود من السراري للقادرين على ذلك[2]. فالنظم الاجتماعية السائدة لا تتغير بين يوم وليلة نتيجة لتغير الأيديولوجيات. وإنما هي تحتاج إلى وقت طويل لكي تتغير والى عوامل اقتصادية وثقافية بالدرجة الأولى لتغييرها. فعلى سبيل المثال عندما جاء الإسلام نادى بتحرير المرأة كما نادى بأعطائها حقوقها الإنسانية بأن تملك قرار زواجها بيدها دون إكراه، ومنع الإسلام زواج المرأة بدون إرادتها. كما منح الإسلام المرأة حق التملك والتجارة والتصرف بأموالها كما تشاء وترغب.

ولكن هل تمّ تطبيق كل هذا بعد الإسلام؟

وهل مارست المرأة فعلياً وكلياً هذه الحقوق في ظل مجتمع ما زال يخضع للنظام الاقتصادي نفسه وللنظام الثقافي نفسه؟

إن الشواهد الكثيرة في النظام الاجتماعي الإسلامي تدلنا على أن المرأة العربية نتيجة لعوامل اقتصادية وعوامل ثقافية معينة لم تستطع – وحتى هذه اللحظة – من أن تمارس حقوقها الإنسانية والشرعية كاملة. كما أنها ما زالت مضطهدة من قبل الرجل. وما زال المجتمع العربي حتى الآن ومنذ خمسة عشر قرناً مجتمعاً ذكورياً رغم كل النصوص القوية المقدسة في

[1] عبد السلام الترمانيني، مصدر سابق، ص٢٨٦،٢٨٧.

[2] التسري هو اقتناء الجواري للتمتع بهن. وإذا ولدت الجارية لسيدها تزوجها، وأصبحت أم ولد ولا يجوز له بيعها. كما أن أولادها يصبحون أحراراً، ولكن مركزهم أقل من مراكز أولاد الحرائر. وقضى الإسلام – كجزء من نظامه الاجتماعي – بحق مالك الأمة بأن يتزوج من أمته إذا كانت مسلمة وذلك بأن يحتقها، فإذا أعتقها تحررت من الرق وعادت حرة، فيعقد عليها ويتزوجها وتتساوى مع الحرة. ومن هنا نفذ الجواري – ومعظمهن من الأجنبيات – إلى المجتمع الإسلامي ومكّنَّ أبناء حلدهن من النفوذ إلى سُدة الحكم وممارسة السلطة الفعلية. وما زال هذا الوضع قائماً في أنحاء متفرقة من الجزيرة العربية حتى الآن.

انظر: عبد السلام الترمانيني، مصدر سابق، ص٢٨٧.

وانظر: Robert Lacey, ***The Kingdom***, P526

وانظر: David Holden and Richard Johns, ***The House of Saud***, P552

أنظر: برهان دلّو، مصدر سابق، ص١٢٧.

الكتاب والسُّنَّة التي تحثُّ حثاً شديداً ومتواصلاً على منح المرأة حقوقها التي ما زالت مجرد نصوص تُقرأ ولا تُقشع. والسبب كما هو واضح يعود إلى عوامل اقتصادية معينة منها فقر المرأة نتيجة لفقر المجتمعات عموماً وعدم تمكنها من الاستقلال المالي الذي هو أساس الاستقلال الاجتماعي. ومنها حاجتها الدائمة إلى الرجل وحمايته المالية. ومنها كذلك جهل المرأة وعدم تعلمها التعليم الكافي الذي يمكنها من الاستقلال المالي ومن ثم الاجتماعي، فيما لو علمنا أن نسبة أُميّة الإناث في مواطن مختلفة في العالم العربي تصل إلى ثمانين في المائة في حدها الأعلى وتصل إلى ستين بالمائة في حدها الأدنى في مطلع القرن الحادي والعشرين!

فكيف والحالة هذه تستطيع المرأة أن تطالب بحقوقها أو أن تمارس حقوقها التي أقرها لها الإسلام أو غير الإسلام من الشرائع السماوية أو غير السماوية؟

- أنواع الزواج. كان العرب ق. س قد نوّعوا كثيراً في طرق الزواج والنكاح. وكان للنكاح عندهم طُرقه المتعددة والمختلفة، منها:

١. نكاح الضيزن، أو وراثة النكاح (نكاح المقت)، وهو أن يتزوج ابن المتوفى أو قريبه الزوجة الأرملة. وفي هذه الحالة يكون أولاد ابن المتوفى من زوجة أبيه بمثابة اخوته. وإذا لم يرغب بها أحد من أقرباء المتوفى ظلت الأرملة بدون زواج حتى الموت. وقد سُمّي بـ "زواج المقت" لأنه كان ممقوتاً. وأطلق علماء الاجتماع على هذا الزواج ظاهرة (الخلافة Levirat) وهي ظاهرة تقوم على اعتبار الزوجة من جملة المال الموروث[1].

[1] عبد السلام الترمانيني، مصدر سابق، ص٣٣.

٢. نكاح المتعة، وهو الزواج الذي يتم دون ترتب أية حقوق مالية أو اجتماعية على الزوجين. وهو زواج إلى أجل محدد. وما زال هذا الزواج معمول به في بعض مناطق العالم الإسلامي كإيران وغيرها من المناطق ذات المذهب الشيعي والسني على السواء[1]. ويذهب بعض أهل السُنَّة إلى أن النبي نهى عن المتعة بعد أن أجازها في الغزوات فقط. وفي حديث رواه مسلم وأبو داوود أن النهي عن زواج المتعة جاء في خطبة الوداع التي ألقاها الرسول في الحج وقال فيها: "إني كنت قد أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وان الله حرّم ذلك إلى يوم القيامة"[2]. إلا أن بعض الصحابة لم يبلغهم النهي فأفتوا بجوازها وظلت سارية في عهد أبي بكر[3]، وحرّمت في عهد عمر بن الخطاب ثانيةً، ولكنها عادت مرة أخرى مع التوسع في الفتوحات وكثرة الجواري والسراري. وظلت سائرة بعد ذلك، والى الآن.

٣. نكاح الذواق، وهو أن يتعاقد الرجل والمرأة على الزواج دون شروط ودون مهر ويُحلُّ هذا العقد من نفسه إذا أراد أحد الطرفين ذلك نتيجة لعدم الرغبة في مواصلة هذه العلاقة.

٤. نكاح الخدن أو المخادنة. والخدن هو الصاحب أو الصديق. ونكاح الخدن هو اتخاذ الذكر للأنثى أو الأنثى للذكر سراً، وبتراضي الطرفين.

[1] أنظر تفاصيل هذا الزواج والعمل به في إيران على وجه الخصوص في الكتابين التاليين:
- شهلا حائري، **المتعة، الزواج المؤقت عند الشيعة.**
- توفيق الفكيكي، **المتعة، وأثرها في الإصلاح الاجتماعي.**
وانظر كذلك تفاصيل هذا الزواج عند أهل السنة في الكتابين التاليين:
- علاء الدين السيّد، **زواج المتعة عند أهل السنة.**
- صالح الورداني، **زواج المتعة حلال.**

[2] **صحيح مسلم**، باب المتعة.

[3] عبد السلام الترمانيني، مصدر سابق، ص٥٥.

وهو ما يُعرف اليوم بالصديق أو الصديقة في المجتمعات الغربية وغيرها. و"ذات الخدن" هي من اتخذت لنفسها صديقاً واحداً. وهو شكل من أشكال الزنا الخاص السري الذي حرّمه الإسلام فيما بعد.

٥. نكاح المضامدة، وهو اللف والعصب. وهو أن تتخذ المرأة ذات الزوج لنفسها خليلاً غير زوجها. ويمكن أن تتخذ لنفسها خليلين أو أكثر. والمضامدة هي معاشرة المرأة لغير زوجها. وكان هذا النوع من الأنكحة نتيجة للفقر والقحط. وكان الفقراء يدفعون بنسائهم إلى الأغنياء حيث تحبس المرأة نفسها للغني حتى إذا جمعت منه مالاً عادت إلى أهلها. وكان العرب ق. س يكرهون أن تضامد امرأة رجلاً آخر. وفي هذا يقول الشاعر أبو ذؤيب الهذلي:

تريدين كيما تضمديني وخالداً   وهل يجمع السيفان ويحك في غمد؟

وقد عُرف هذا النوع من النكاح لدى أمم كثيرة كالإغريق والرومان. وما زال قائماً إلى الآن في المجتمعات الغربية المعاصرة فيما يُعرف بالحب الحر Amour Libre. وهو الحب خارج المؤسسة الزوجية.

٦. نكاح البدل، وهو النكاح الذي يتم بتبادل الزوجات بدون مهر. وهذا ما هو معمول به في جانب من بعض المجتمعات الغربية الآن.

٧. نكاح الشغار، وهو أن يزوج الرجل ابنته أو أخته لرجل مقابل أن يتزوج ابنة هذا الرجل أو أخته. وقد انتشر مثل هذا النوع من الزواج بين شعوب كثيرة وخاصة الشعوب البدائية. فشاع في الهند وأفريقيا وتركستان وسيبيريا ومناطق أخرى. وما زال مثل هذا الزواج يتم في مجتمعات إسلامية معينة وبطريق غير مباشر وغير علني حتى الآن. " وإلى

زمن قريب كان هذا النوع من النكاح مألوفاً عند عرب البادية وفي الأرياف العربية فيما يُعرف بنكاح المقايضة"[١].

٨. نكاح الاستبضاع، وهو أن يطلب الرجل من امرأته أن تنام مع سيّد قومه أو فارس قومه أو شاعر قومه حتى تلد منه الولد النجيب.

٩. نكاح الظعينة، أو زواج السبي، وهو أن يتزوج الرجل امرأة من سباياه، دون مهر أو خطبة. وقد اختفى مثل هذا الزواج في العصر الحديث لاختفاء السبايا.

١٠. نكاح الرهط دون العَشَرة، وهو أن يدخل رهط دون العَشَرة من الرجال على المرأة فيصيبونها في وقت معين[٢]. ثم تمتنع عن الوطء بعد ذلك حتى يتم حملها وتضع. ولها الحق أن تُلحق المولود بمن تشاء من هؤلاء الرجال.

١١. نكاح الكثرة، أو نكاح المشاركة، وهو أن يدخل مجموعة من الرجال على إحدى البغايا فإذا حملت ووضعت، اجتمعوا إليها بحضور القافة[٣] ليثبتوا انتساب المولود إلى والده.

١٢. زواج الأخوة بالأخوات والآباء ببناتهم. وكان مثل هذا الزواج معروفاً في القديم عند الفراعنة والفرس وخاصة بين الأسر الملكية.

[١] عبد السلام الترمانيني، مصدر سابق، ص٣٧.

[٢] هذا النوع من النكاح – نكاح الكثرة – ما زال موجوداً إلى الآن في الغرب، وخاصة في فرنسا، وفي ضواحي باريس، وفي أندية خاصة، ولكن المرأة في هذه الحالة لا تحمل.

[٣] جمع قائف، وهم الخبراء والعارفون بكيفية إلحاق الأولاد بآبائهم، من خلال الآثار الخفية.

وكان مبعثه المحافظة على نقاء الدم الملكي والمحافظة على الثروة كذلك. كما كان مثل الزواج معروفاً عند العرب ق. س ولذا نهى عنه الإسلام.

ولنلاحظ طابع المشاعية Commonage في معظم هذه الأنواع من الأنكحة، وهو طابع المُلكية العامة المشاعية في المراعي والآبار والنار الذي كان سائداً في المجتمعات البدوية. وقد ألغى الإسلام كل هذه الأنواع من الزواج، وأبقى فقط على الزواج الشرعي (زواج البعولة الأحادي) الذي يتمُّ بخطبة ومهر وبرضاء الطرفين وهو الزواج "المألوف والمتعارف عليه عند غالبية الجاهليين. وكانت قريش وكثير من قبائل العرب على هذا المذهب من النكاح"[1]. كما أبقى الإسلام على زواج المتعة الذي كان معروفاً ق. س أيضاً.

- وعلينا أن لا نفهم من هذه الأنواع للنكاح المشاعي وغير المشاعي أن المجتمع العربي كله وقاطبة ق. س كان غارقاً في اللذات المادية والحسية على هذا النحو الذي يصوّره لنا بعض المؤرخين، أو على هذا النحو الذي تصوّره لنا أنواع النكاح المختلفة عند العرب والتي لم تكن كلها من استنباط العرب بقدر ما نقلوها عن غيرهم من الشعوب المجاورة التي احتكوا معها وتاجروا معها وتثاقفوا معها أيضاً. فإذا كان جانب من المجتمع العربي غارقاً في مثل هذه اللذات الحسية فإن جانباً آخر من المجتمع كان مترفعاً عن هذه اللذات الحسية متجهاً نحو المثالية في علاقته مع المرأة، متخذاً من المرأة قُدساً من الأقداس. فقرأنا الشعر العُذري في عصر ما ق. س. وقرأنا كيف أن هذا الشعر العُذري كان ليس مجرد ظاهرة شعرية أو جنساً أدبياً أو نوعاً ثقافياً ولكنه كان نابعاً من وضع اجتماعي معين في المجتمع العربي ق. س. فالشعر العُذري كان في وقت واحد "واقعة اجتماعية

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٥، ص٥٣٠.

وصنفاً أدبياً ونزعة فلسفية وصوفية ضمنية، كما كان ظاهرة أخلاقية"[1]. وكانت هذه الظاهرة علامة اجتماعية مميزة في المجتمعات الوثنية الإلحادية كالمجتمع العربي ق. س والمجتمع الفارسي ق. س كذلك. كما كانت هذه الظاهرة علامة اجتماعية مميزة في مجتمعات الأديان السماوية كالمجتمع العربي ب. س والمجتمع المسيحي من قبل ومن بعد. وإن كانت مصادر الشعر العُذري ق. س قليلة لأسباب سياسية وأيديولوجية فإن مصادر الشعر العُذري ب. س قد كثرت وتشعبت. كما أن الشعر العُذري في عصر ظهور الإسلام والعصر الأموي قد ازدهر وذاع صيته وجُنِّدت له عشرات الدراسات النقدية والتاريخية[2] التي تدلُّ على أهميته كما تدل على أنه ليس بالنبت الشعري والفني المفاجئ الذي ظهر هكذا بغتةً في صدر الإسلام وفي العصر الأموي، وبدون مقدمات فنية أو أصول شعرية سابقة له في العصور العربية التي سبقت ظهور الإسلام. فكما كانت هناك وثنية ق. س وإلى جانبها الحنيفية الموحِدة في المجتمع العربي، فقد كان هناك كذلك نكاح الكثرة ونكاح الرهط وكافة أنواع الأنكحة المشاعية البدائية والى جانبها كذلك كان الحب العُذري المثالي المترفّع عن هذه الأوضار.

- وكان العرب ق. س وبعده يفضّلون الأولاد على البنات، وما زالوا كذلك حتى الآن. ورغم أن الإسلام "كان يكره القول [بالرفاه والبنين] لأنه من أقوال الجاهليين ولما فيه من الإشارة إلى بغض البنات لتخصيص البنين بالذكور وإحياء سنن الجاهلية"[3]. إلا أن الإسلام عاد وقال بالبنين دون البنات، لقول القرآن

[1] ج.ك. فاديه، **الغزل عند العرب**، ج١، ص٢٢، ٢٣.

[2] من أشهر هذه الدراسات: كتاب **الزهرة** لابن داوود الظاهري (ت٩٠٩م)، وكتاب **الموشى** للعالم النحو الوشاء (ت٩٣٩م)، وكتاب **الأغاني** لأبي الفرج الأصفهاني (ت٩٦٧م)، وكتاب **مصارع العشاق**، للسراج الحنبلي (ت١١٠٥م)، وكتاب **ذم الهوى** لابن الجوزي (ت١٢٠٠م) وغيرها.

[3] جواد علي، مصدر سابق، ج٤، ص٦٣٩، ٦٥٠.

﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾[1]، ﴿يوم لا ينفع مال ولا بنون﴾[2]. وما زال العربي حتى الآن يُفضّل البنين على البنات، وكذلك تفعل مجتمعات أخرى كثيرة. كما لا زالت بعض العادات التي كانت سائدة ق. س موجودة حتى الآن كختان البنات والأولاد، ومراسيم الزواج، والصداق، وخلاف ذلك..

- الإرث. كانت المرأة ق. س محرومة من الإرث وكان الإرث من حق الذكور فقط. ويراعى في الإرث النسب ودرجة القرابة أي صلة الرحم حسب درجاتها ومقدار التحامها بالشخص المتوفى فتأتي البنوة أولاً، فالأبوة، فالأخوة، ثم العمومة. وإذا توفى الرجل ولم يكن له من الذكور من يرثه ولا أب، يُصرف إرثه إلى اخوته أو عصبته. كما كان العرب ق. س لا يورّثون الجواري ولا الصغار من الغلمان[3]. وقد اقتبس الإسلام معظم هذه الأنظمة، وعدّل فيها، وأعطى المرأة حقها في الميراث، ولكنه لم يساوها بالرجل. بل أمسك بالعصا من منتصفها. فأعطى الذكر مثل حظ الأنثيين. فلا هو حرم المرأة كليةً ولا هو أعطاها كما أعطى الرجل. وقد كان بعض العرب ق. س يفعلون ذلك وربما اقتبس الإسلام هذا النظام منهم. فيقال أن عامر بن يشكر (ذا المجاسد) ورّث ماله لأولاده، وكان له من الخلف ذكوراً وإناثاً. وجعل للذكر مثل حظ الأنثيين. وورّث بناته[4].

- أحكام السرقة. كان العرب ق. س يقطعون يد السارق، كما أصبح يفعل الإسلام بعد ذلك. ويُقال أن أول من سنَّ هذا النظام هو جدُّ الرسول عبد

[1] سورة **الكهف**، الآية ٤٦.

[2] سورة **الشعراء**، الآية ٨٨.

[3] جواد علي، مصدر سابق، ج٥، ص٥٦٢.

[4] أيضاً.

المطلب. ومنهم من يقول أن الوليد بن المغيرة هو أول من سنّ هذا النظام[1]. وكان العرب - ومن بعدهم الإسلام – أول من سنّ قطع يد السارق في التاريخ البشري. فلا الديانة اليهودية ولا الديانة المسيحية ولا أية ديانة أخرى دعت إلى قطع يد السارق كما فعل الإسلام ومن قبله عرب ما ق. س.

أما الجانب الآخر من المجتمع العربي ق. س فقد كان مجتمعاً بدوياً متحركاً غير مستقر على أرض معينة. فكان أشبه بالرمال المتحركة. يبحث عن الماء والكلأ والغزو والسلب أينما توفر له ذلك. و"كانت القبيلة بذلك تاريخاً وليست وطناً وكانت القبيلة زماناً وليست مكاناً. ذلك أن الوطن هو المدى الذي تنزل فيه القبيلة، وهو لا يُنظر إليه بذاته، بل يُنظر إليه من حيث وظيفته. فهو وطنها بقدر ما تجد فيه مجالاً يؤكد مصالحها وقدرتها على الاستمرار في الحياة هجوماً أو دفاعاً"[2].

على صعيد آخر، كانت أهم ملامح هذه المجتمع البساطة والسذاجة في تكوينه الطبقي، وتقليص الفروق الطبقية بين أبنائه، حيث لم ينتشر العبيد في المجتمع العربي البدوي كما انتشروا في المجتمع العربي التجاري الحضري. "فقد كانت البادية لا تعرف الأعمال المرهقة ولا الحِرَف الكثيرة التي فرضتها الحضارة على أهلها. وكان عبد البادية ألصق بصاحبه من مثيله في القرية حتى صار وكأنه جزء من البيت الذي اشتراه أو ورثه"[3].

من ناحية أخرى فقد كان المجتمع البدوي مجتمعاً يحتقر الصناعة والتجارة والملاحة. ولعل "احتقار البدوي للزراعة والصناعة والتجارة ناشئ من تصوره لفضائل الرحل البدوي ووظيفته في المجتمع. كما أن تصوراته الخاصة بالعرض والشرف ودور المرأة وموقفه من الادخار إلى جانب

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٥، ص٦٠٥.

[2] أدونيس، مصدر سابق، ص٦٢.

[3] جواد علي، مصدر سابق، ج٤، ص٥٧٠.

تصوره لبعض الفضائل الاجتماعية البدوية كالكرم والنخوة. وتصوّره للزمن وللملكية والقيادة لا يتجاوب مع التنظيم الفني للأعمال الإنتاجية"[1] .

ومن هنا اضطر البدوي العيش على ما تنتجه الماشية. كما كان يعيش على السلب والنهب، حيث كان يُطبق المبدأ البدوي: "لكل حسب بأسه في الغزوات". إلا أن هذا المجتمع رغم ذلك كان مجتمعاً متضامناً أشد ما يكون التضامن إذا ظُلم أو إذا ظلم الآخرين. فكانت وطنية البدوي وطنية قبلية عصبية، وليست وطنية شعبية[2]. كما كانت السلطة في المجتمع البدوي تتأتى للفرد من نسبه وتقدمه في سنه في حين أن السلطة في المجتمع المدني المكي التجاري على وجه الخصوص كانت تتأتى للفرد من حجم ثروته فقط كما سبق وأشرنا.

ومن الملاحظ أن المجتمع البدوي القبلي بدأ يتفكك في أواسط القرن السادس للميلاد حيث طرأ على هذا المجتمع تغيرات جذرية أهمها:

١. تحوّل المجتمع البدوي من مجتمع المُلكية المشاعية العامة[3] إلى مجتمع المُلكية الخاصة.
٢. أصبح مقياس وضرورات الزعامة ومستوجباتها هو المال وليس الشرف أو النسب.
٣. بدأ اقتصاد السوق القائم على النقود يحلُّ محلَّ اقتصاد البادية القائم على المقايضة.

[1] محيي الدين صابر ولويس مليكه، البدو والبداوة، ص١٣٥.

[2] أحمد أمين، مصدر سابق، ص١٠،١١.

[3] يجب أن نشير هنا إلى أن المجتمع البدوي لم يكن بكامله مجتمعاً ذا ملكية مشاعية عامة. وإنما كان هناك بعض الأفراد يملكون أموالاً وأنعاماً خاصة بهم. ولكن المراعي والآبار كانت كلها مشاعية بكاملها دون استثناء. ومن هنا جاء الحديث النبوي "الناس شركاء في ثلاثة: الماء والكلأ والنار".

٤. لم يعد للقيم القبلية ذلك الدور الاجتماعي المهم بقدر ما أصبح للمال ذلك الدور الاجتماعي المؤثر.

٥. تحوّل جزء من المجتمع البدوي إلى المجتمعات الحضرية وخاصة بعد ازدهار التجارة في المدن الرئيسية وخاصة مكة والمدينة.

٦. تغليب المصلحة المادية على المصلحة العصبية في حالة حدوث انشقاق في القبيلة وذلك بسبب اقتراب المجتمع البدوي العصبوي من المجتمع الحضري التجاري.

ولكي نستطيع أن ندرك الفروقات الواضحة بين المجتمع الحضري التجاري وبين المجتمع البدوي القبلي، ومدى مساهمة المجتمع الحضري التجاري في الدفع نحو الحضارة وتهيئة الأرضية الاجتماعية لأي دين قادم دعونا نستعرض هذه الفروقات من خلال الجدول التالي:

المجتمع الحضري التجاري	المجتمع البدوي القبلي
- كان في هذا المجتمع طبقات ثلاث: الطبقة الأرستقراطية، والوسطى، والفقيرة.	- كان في هذا المجتمع طبقتان فقط، طبقة الشيوخ وزعماء القبائل وطبقة الصعاليك الفقراء.
- قوة القبيلة فيه نابعة من ثرائها.	- قوة القبيلة نابعة من كثرة عدد أفرادها.
- السيّد والزعيم فيه هو الغني بغض النظر عن نسبه وشرفه.	- السيّد والزعيم فيه هو صاحب النسب والشرف الرفيع.
- قوة هذا المجتمع تتأتى من التزامه بالنظام والأمن والاستقرار وحب التعاون مع الآخرين.	- قوة هذا المجتمع تتأتى من عدم التزامه بالنظام والأمن والاستقرار، وعدم التعاون مع الآخرين.
- قيم هذا المجتمع تتمثل في الصدق والأمانة واحترام العقود والمواثيق.	- قيم هذا المجتمع تتمثل في المروءة والكرم والشهامة ونصرة المظلوم.

- هذا المجتمع ثابت ومستقر في مكانه ومرتبط بأرض معينة.	- هذا المجتمع متحرك لا يرتبط بأرض معينة.
- هذا المجتمع ملتزم بأنظمة معينة.	- هذا المجتمع منفلت غير ملتزم.
- هذا المجتمع يخلط الدين بالتجارة وبالسياسة.	- هذا المجتمع لا يعرف مثل هذا الخلط، ولا يفهم كثيراً في السياسة.
- هذا المجتمع لا يعيش ليومه فقط، ولكنه يحسب حسابات المستقبل.	- هذا المجتمع يعيش ليومه فقط. ولا يعرف ماذا يعني المستقبل.
- ثروة هذا المجتمع تأتي من التجارة.	- ثروة هذا المجتمع تأتي من الغزو والسلب.
- يتعامل هذا المجتمع بالنقود.	- يتعامل هذا المجتمع بالمقايضة.
- يتمسك بالدين لأغراض تجارية.	- لا يهتم كثيراً بالدين والعبادة.
- الحرية والمصلحة فيه فردية.	- الحرية والمصلحة فيه جماعية.
- المُلكية في معظمها فردية خاصة.	- المُلكية في معظمها مشاعية.
- انتشر العبيد والرقيق فيه بكثرة.	- طبقة العبيد والرقيق فيه قليلة.
- انتشر فيه الموالي بكثرة.	- لم ينتشر فيه كثير من الموالي.
- استخدم هذا المجتمع العبيد في الحروب دفاعاً عن مصالحه.	- كان أبناء هذا المجتمع يحاربون بأنفسهم دفاعاً عن مصالحهم.
- انتشر الأجانب من غير العرب في هذا المجتمع.	- ظل هذا المجتمع محافظاً على نقاء عنصره العربي، و لم تدخله عناصر أجنبية.
- يعمل جانب منه في الحِرف اليدوية.	- يحتقر الزراعة وكل عمل يدوي.
- انتشرت في هذا المجتمع الفنون المختلفة كالغناء والرقص والموسيقا والنحت.	- كان هذا المجتمع خالٍ من أي نوع من هذه الفنون إلا من فن الغناء البدائي الرعوي.
- أصبح هذا المجتمع مترفاً في مأكله ومشربه وملبسه ومسكنه.	- ظل هذا المجتمع مجتمعاً متقشفاً فقيراً فطرياً بسيطاً.
- انتشرت في هذا المجتمع عادات اجتماعية ومالية سيئة كالزنا والربا.	- ظل هذا المجتمع - إلى حد بعيد - محتفظاً بتقاليده.

- أصبح للمرأة دور فعال في هذا المجتمع خاصة عندما عملت بالتجارة وملكت المال.

- ظل وضع المرأة في هذا المجتمع على ما كان عليه. وظل الرجل هو السيّد المطاع.



□ السيناريو الأول

■ أن يبقى العرب وثنيين

□ لو قُدِّر للعرب أن يبقوا وثنيين و لم يظهر الإسلام، وظلت التجارة العربية في ازدهارها المستمر، واستمر التحول الاجتماعي عند العرب ق. س من البداوة إلى الحضرية، ومن المجتمع القبلي إلى المجتمع التجاري، ومن المُلكية المشاعة إلى المُلكية الخاصة، ومن السيادة القبلية القائمة على النسب والشرف الرفيع إلى السيادة الحضرية القائمة على المال والثراء، لبدأ المجتمع العربي بالتغيير نحو الأفضل سيما وأن ازدهار التجارة وتطورها تستدعي قيماً اجتماعية أكثر رقياً ورفعة.

فالمجتمع العربي ق. س الذي كان قائماً على عصبية القبيلة والنسب اللذين كانا أساس الضمان الاجتماعي والأمن لم يعودا كذلك في ظل المجتمع الحضري التجاري. "فالتجارة أحدثت وفرة في الثروات الشخصية، وحفزت الأفراد على امتلاك الأرض والبيوت والكروم. وفي هذه الظروف يجنح الناس إلى السلوك الفردي وتتهافت مشاعر التضامن الجماعي والعصبية القبيلة في بحث كلٍ عن مصلحته الخاصة. وأصبح حتى البدوي لا يتردد في الإعراض عن مقتضيات صلة القرابة والنسب. وكان هذا التطور الاجتماعي في المبتدأ نتيجة للحياة التجارية وتعاظم مكانة المصالح المالية التي أخذت تُملي على البدوي مَن يشارك ومَن يصاهر"[1].

[1] فيكتور سحّاب، مصدر سابق، ص ٤٠٤، ٤٠٥.

إن المجتمع العربي في الجزيرة العربية – وكما كان على مدار خمسة عشر قرناً والى الآن – في ذلك الوقت لم يكن باستطاعته إلا أن يكون مجتمعاً تجارياً، ولم يكن باستطاعته أن يكون مجتمعاً زراعياً نتيجة لقسوة الطبيعة وشحّ المياه واحتقار العرب للزراعة، ولم يكن باستطاعته أن يكون مجتمعاً صناعياً نتيجة لقلّة موارده الطبيعية وقلّة الأيدي العاملة المدربة، واحتقار العرب للأعمال الحِرَفية. "فالأعمال الحِرَفية كالحدادة والحجامة والنجارة لم تكن أعمالاً محترمة احتماعياً لموقف القبائل السلبي من العمل اليدوي عموماً"[1].

فالمجتمع العربي ق. س كان في طريقه إلى التحوّل من مجتمع بدوي قبلي إلى مجتمع حضري تجاري. وكان سيتبع ذلك تحولات احتماعية كبيرة. لأن ذلك سيكون له تأثير كبير على العقل العربي[2] وبالتالي على السلوك الاجتماعي العربي.

لقد اعتُبر الانتقال من المجتمع البدوي القبلي العصبوي إلى المجتمع الحضري التجاري "مرضاً من أمراض العصر" كما قال مونتجمري وات في كتابه "محمد في مكة". وأن هذا الانتقال هو الذي مهد لظهور الدين الجديد وهو الإسلام. وأن ظهور الإسلام قد جاء رداً على أخلاقيات المجتمع العربي الحضري ق. س التي اعتُبرت أخلاقيات منحطة في نظر الإسلام، حيث تبع تحوّل المجتمع العربي ق. س من مجتمع بدوي قبلي إلى مجتمع حضري تجاري عدة تحولات احتماعية سوف نستعرضها بعد قليل. وأن ظهور الإسلام في

[1] زهير حطب، مصدر سابق، ص٣١.

[2] لنا من ذلك دليل لأثر الاقتصاد على العقل، وهو فقه الإمام أبي حنيفة النعمان. فعقل هذا الإمام كان عقلاً تجارياً طبع فقهه بروح التسامح والحرية. ومن هنا كان اهتمام أبي حنيفة بالحرية الفردية التي هي أساس السوق الحرة . ومن هنا أفتى أبو حنيفة – دون غيرة من الأئمة الأربعة – بأن يكون للمرأة الحق الكامل في تزويج نفسها بنفسها دون أخذ موافقة ولي أمرها. كما أجاز أبو حنيفة – وطبقاً لذلك ودون غيره من الفقهاء – حرية تصرف الإنسان حتى ولو كان سفيهاً في ماله وممتلكاته ودون تدخل القضاء. كما كان الوحيد بين الفقهاء الذي رفض وقف الأموال والممتلكات بصفة دائمة ونهائية، وإنما قال بوقفها بصفة موقتة من باب الإعارة، ولصاحبها أو ورثته حق استرجاعها متى شاءوا.

القرن السابع الميلادي كان لإصلاح البناء الاجتماعي المنهار والخرِب في ذلك الوقت[1]. وأن هذا الإصلاح كان يتركز في النقاط التالية:

١. حماية الحياة والمُلكية. واستبدال الثأر الشخصي بالديّة وبالعقاب الديني[2].
٢. عدم تجاوز العقوبة لمقدار الخطأ. بل وقال الإسلام أن الصفح والغفران أفضل من العقوبة.
٣. اعتبار القضايا منتهية متى تمّ أخذ الثأر لها.
٤. قتل شخص بنفس أهمية المقتول ومكانته الاجتماعية[3].
٥. فك ارتباط النسب واستبداله برباط الدين.
٦. المساواة بين كافة أفراد الأمة[4].

ورغم ذلك فإن الإسلام لم يأتِ بإصلاحات اجتماعية كثيرة وجديدة ذات شأن، ولكن ما فعله أنه قنن إسلامياً الموجود من القوانين ووضعها في إطار الدين الجديد، ذلك أنه كان من الصعب اختراع قوانين جديدة دون تغيير في أساس المجتمع وفي تركيبه العام وفي انتقاله من حالة إلى أخرى. "ويبدو أن الإصلاحات التي جاء بها الإسلام في القضايا المتعلقة بسلامة الحياة والممتلكات قليلة الأهمية، ولم تكن مع ذلك عديمة الجدوى بل كانت فعّالة. ذلك أن

[1] مونتجمري وات، مصدر سابق، ص٣٩٨.

[2] رغم مضي خمسة عشر قرناً على ظهور الإسلام إلا أن الثأر ما زال قائماً في المجتمع العربي حتى الآن. وأن كثيراً من المجتمعات العربية لا تقبل الديّة، وتأخذ طريق الثأر. والإسلام بحد ذاته لم يلغِ الثأر، وفضّل أن تقوم الدولة بالثأر لأهل القتيل بأن تقتله هي لا أن يقتل القاتل أهل القتيل. ومن هنا كانت هناك عدة آيات في القصاص من القتل، وهي بمثابة ثأر تقوم به الدولة. ومن هذه الآيات ﴿ولكم في الحياة قصاص يا أولي الألباب﴾ (سورة البقرة، الآية ١٧٩)، ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ (سورة البقرة، الآية ١٩٤) ، ﴿الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى﴾ (سورة البقرة، الآية ١٧٨).

[3] البند الثاني والرابع هما قانونان عربيان قديمان ق. س.

أنظر: مونتجمري وات، مصدر سابق، ص٤٠٩.

[4] جرى هذا فعلاً أيام الخلفاء الراشدين، وخاصة في خلافة عمر بن الخطاب. ولكن أهواء السياسة وشهوة السلطة أعادت مرة أخرى المجتمع العربي في عصر بني أمية والعباسيين وما بعد ذلك إلى عصر ما ق. س.

العصبية القبلية القديمة كانت لا تزال ذات تأثير قوي فيما يتعلق بمسألة الدم المسفوك. ورغم هذا فإن هذه الإصلاحات فتحت عهداً جديداً في الأمن والسلامة"[1].

نحن نعلم العلاقة الوطيدة بين الاقتصاد والاجتماع. "وأن قانون تقسيم العمل هو الذي يقوم أساساً في تقسيم الطبقات. وأن الفوارق الاجتماعية الطبقية ناتجة عن الفوارق في التوزيع"[2]. وأن اقتصاد أي مجتمع – في سلبياته وإيجابياته – يلعب دوراً كبيراً في نوعية سلوك الأفراد في المجتمع ويعكس نوعية القيم الأخلاقية والقيم العامة الموجودة في هذا المجتمع. كما نعلم العلاقة الراسخة بين رقي المجتمعات اقتصادياً، وعلاقة ذلك بالرقي الاجتماعي.

من ناحية أخرى - وكما يقول علماء الاقتصاد المعاصرون – فمن الصعب على الاقتصاديين أن يكونوا اقتصاديين جيدين دون معرفة شيء من علم الأخلاق. وأن كافة وجهات النظر فيما يتعلق بالاقتصاد الإيجابي والتي هي قوام المعرفة في هذا الاقتصاد تعتمد على علم الأخلاق. فكما على الاقتصاديين أن يُلموا بشيء من علم الإحصاء وعلم طبقات الأرض فعليهم أن يُلموا بشيء من علم الأخلاق، حتى ولو كان هذا العلم لا يمتُّ إلى علم الاقتصاد بصلة. فمن الواضح أن جزءاً من الاقتصاد يعتمد بالدرجة الأولى على المفاهيم والنظريات الأخلاقية. وعلم الأخلاق يلعب دوره في الاقتصاد الإيجابي لأن الالتزامات الأخلاقية لها تأثيرها في اختيارات الفرد، ولأن المؤسسات والسياسات الاقتصادية لها تأثيرها أيضاً على الالتزامات الأخلاقية، ولأن كذلك اختيارات الفرد الاقتصادية في المجتمع لها تطبيقات أخلاقية. فالالتزامات الأخلاقية تعتبر من بين العوامل العادية التي تؤثر في سلوك الناس الاقتصادي. فإذا الناس لم تقل الحقيقة مثلاً، وإذ لم تفِ بوعودها فإن الحياة الاقتصادية تصبح مكانك سِرْ. كذلك فإن الاقتصاديين الذين يدرسون أسواق العمل يلاحظون أن أخلاقيات العمال وأصحاب العمل لها تأثير على

[1] مونتجمري وات، مصدر سابق، ص ٤١٤.

[2] محمد الزعبي، **التغير الاجتماعي**، ص٩٨. نقلاً عن ماركس.

تحديد الأجور ومساومات التوظيف. ومن هنا نرى أن أخلاق الناس تؤثر على النتائج الاقتصادية[1].

والمجتمع الاقتصادي المزدهر والراقي يمتُّ عادة إلى العقلانية أكثر مما يمتُّ إلى العواطف بصلة. ومن هنا فإن قيم المجتمع الاقتصادي الاجتماعية تصبح أكثر عقلانية ومنطقية وواقعية من السابق. فالاقتصاد هو مرآة المجتمع. فإذا كانت هذه المرآة مجلوّة لامعة كانت صورة المجتمع فيها مشرقة ناصعة. وإذا كانت هذه المرآة مشروخة متآكلة كانت صورة المجتمع فيها باهتة ومشوهة.

فالمجتمع الاقتصادي الحر – كالمجتمع الذي كان سائداً قبل الإسلام – من شأنه أن يخلق قيم الحرية الاجتماعية في هذا المجتمع. وهذا ما كان عليه المجتمع العربي التجاري ق. س. حيث قرأنا كيف أن حرية التصرف بالمال وحرية العبادة وحرية المأكل والمشروب والملبس والرأي كانت متوفرة في حواضر الجزيرة العربية ذات الصبغة التجارية. ومن أجل تحقيق العدالة الاجتماعية للجميع على المجتمع أن يضع نظاماً اقتصادياً من شأنه أن يساعد على تحقيق هذه العدالة.

كما أن انتقال المجتمع العربي ق. س من البداوة حيث الحياة ووسائلها المشاعية (الماء والكلأ والنار) وحيث المُلكية المشاعية (الأرض والمراعي) إلى المجتمع الحضري حيث الحياة الفردية[2] ووسائلها الخاصة وحيث المُلكية الفردية، كان سينقل المجتمع العربي من حال اجتماعية فطرية وبدائية إلى حال اجتماعية أكثر تعقيداً وأكثر تنظيماً في الوقت نفسه. ومع الزمن سوف تختفي كل العادات الاجتماعية التي جاءت إلى المجتمع الحضري

[1] Daniel Hausman & Michael S. McPherson, ***Economic analysis and moral philosophy***, PP 214, 215

[2] يقول بعض الباحثين أن فردية العربي في المجتمع لم تكن فردية انفصال عن القبيلة، وإنما كانت على العكس فردية اتصال من نوع الأنفة والاعتزاز. وإن أقوال الفرد لا عيب فيها ولا خطأ، ومن هنا دلالة الفخر. فالفردية في الواقع هي هنا فردية القبيلة لا فردية الفرد.

أنظر: أدونيس، مصدر سابق، ص٦١.

العربي من المجتمع العربي البدوي كوأد البنات والزنا الجماعي والربا المُغالى بـــه (أضعافـــاً مضاعفة) كما ذكر القرآن. وخلاف ذلك من العادات والسلوكيات الاجتماعيـــة الـــتي كانت من صُلب طبيعة وتركيب المجتمع العربي البدوي المشاعي Commonable .

فوأد البنات على سبيل المثال كسلوك اجتماعي قبيـــح وهمجي وغير إنســـاني كان سيختفي بعد حين، بعد أن يكون المجتمع قد أصبح لا يخشى الفقر والإملاق الـــذي كان بسببه يتمُّ وأد البنات لقول القرآن ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقـــهم وإياكم إن قتلهم كان خطأً كبيراً ﴾[1]. وبعد أن يكون المجتمع العربي قد تخلّص من ســـيادة نظام الأبوة، ودور الأوحد للرجل في الاقتصاد والصيد والغزو والحروب[2].

وكان الزنا سيختفي أيضاً، وخاصة ما كان منه قبيحاً ومستهجناً كـــ "زنـــا الكثرة" و"زنا الرهط" وزواج الأخوة من الأخوات وزواج الآباء من البنات، وغيرها مـــن أنواع الزنا المشاعي كانت أمراضاً اجتماعية، وموروثات من المجتمع البدوي القبلي وهـــي كباقي موروثات المجتمع المشاعي والمُلكيات المشاعية العامة. ومع اتساع المجتمع الحضـــري التجاري وتطوره وانحسار المشاعية من المجتمع وتحوّل المجتمـــع الحضـــري التجـــاري إلى المُلكيات الفردية الخاصة وعلاقة الاقتصاد بالتطور الاجتماعي سلباً أو إيجاباً، فقد كان مـــن المتوقع أن يتخلّى المجتمع العربي الحضري التجاري عن الأنواع السابقة الذكر للزنا المشاعي، ويُبقي على الزواج التعاقدي الأحادي إضافة إلى زواج المتعة وهو ما بقي بعـــد ظـــهور الإسلام.

[1] سورة الإسراء، الآية ٣١.

ولنلاحظ أن القرآن قال: "ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق "و لم يقل "ولا تقتلوا بناتكم" فقط. ذلك أن العرب كانوا يئـــدون البنين والبنات على السواء خشية الفقر وفي أيام المجاعات. من ناحية أخرى فقد تكرر نهي القرآن عن قتـــل الأولاد في مواقـــع مختلفة، حيث لم يكن الفقر هو الدافع الوحيد لقتل الأولاد. فقد كانت هناك أسباب كثيرة لقتـــل الأولاد منـــها: عوامـــل اقتصادية، ومنها الوفاء بالنذور، ومنها أسباب دينية.

[2] برهان دلّو، مصدر سابق، ج١، ص١٩٣.

وأما الربا الفاحش (الأضعاف المضاعفة) الذي ربما جاء بهذا الشكل الشنيع والاستغلالي[1] أيضاً في بداية تكوين المجتمع العربي الحضري التجاري، فسوف ينحسر قليلاً قليلاً إلى نسب فوائد معقولة ولكنه لن يزول. أما انخفاض معدل الفوائد (الربا) وعدم زوال الربا نهائياً من المجتمع العربي ق. س فمردُّ ذلك سيعود إلى عدة أسباب منها:

١. تقدم المجتمع التجاري وحاجته إلى الإقراض والاستلاف لتوسيع التجارة وتطويرها مما سيُبقي الربا قائماً ولو بمعدلات فائدة معقولة.
٢. تكاثر عدد المُقرضين وتنافسهم على الإقراض بفوائد مالية تنافسية مما سيخفض سعر الفائدة على القروض.
٣. عدم جدوى القروض لارتفاع نسبة فوائدها وانخفاض الأرباح التجارية مما سوف يُقلل من عدد المقترضين ويحسر الربا بالتالي.
٤. كثرة السيولة النقدية في أيدي الناس نتيجة لازدهار التجارة مما سوف يُقلل من نسب الاقتراض والاستلاف.
٥. تدفق الاستثمارات التجارية الخارجية من البيزنطيين والساسانيين مما سيساعد على الازدهار التجاري وتبني معدلات الفائدة المعقولة التي كان معمولاً بها في بلاد الشام والعراق وفارس.

والعلاقة بين القيم الاجتماعية والاقتصاد ربما لا تكون واضحة كل الوضوح في المجتمع العربي ق. س. وذلك لقلة المعلومات المتوفرة، وقلة الدراسات الاقتصادية والاجتماعية المتوفرة عن هذا المجتمع. ولذا سوف يظل التعميم دون التخصيص والمُجمل دون المُفصل والتخمين دون التأكد هو طابع الدراسات القليلة والنادرة المتوفرة عن هذا

[1] يعتبر هذا النوع من الربا شنيعاً واستغلالياً من ناحية أخلاقية، في حين أنه منطقي من الناحية التجارية حيث كان التجار يربحون من تجارتهم مائة بالمائة. ولولا أن التجار – وهم الغالبية المقترِضة – يستفيدون مادياً من استعمال الأموال المقترَضة من الدائنين في التجارة، ويحققون نسبة أرباح تفوق نسبة الربا التي يتقاضاها المرابون لما لجأوا إلى الاقتراض والاستلاف والتسهيلات الائتمانية. فالمرابون كانوا لا يقرِضون غير التجار القادرين على السداد. أما المقترِضون من الفقراء فكان من الصعب عليهم الحصول على القروض لعدم توفر الموجودات العينية وغير العينية لديهم.

المجتمع ونظمه الاقتصادية والاجتماعية. حيث أن عصر التدوين العربي لما قبل الإسلام ولما بعد الإسلام لم يبدأ إلا بعد قرن ونصف من ظهور الإسلام. وكان الإسلام قد لعب دوراً كبيراً في تصوير المجتمع الاقتصادي والنظام الاجتماعي ق. س أبشع تصوير عن طريق المؤرخين المثاليين التبجيليين من أمثال: الطبري، والبلاذري، والمسعودي، والبغدادي، وابن مسكويه، وغيرهم. في حين أن الدراسات المعاصرة حول علاقة الاقتصاد بعلم الاجتماع، وعلاقة الاقتصاد بالقيم الاجتماعية، وتأثير الاقتصاد على سلوك الأفراد في المجتمعات الحديثة، أصبح واضحاً وضوحاً تاماً. كما أصبحت العلاقة بين الاقتصاد وسلوكيات المجتمع المعاصر، لا تحتاج إلى تأكيد أو برهان.



□ السيناريو الثاني

■ أن يصبح العرب حنفاء

□ لو قُدِّر للعرب أن يتركوا الوثنية ويعتنقوا الحنيفية في حالة عدم ظهور الإسلام لكانوا قد غيروا كثيراً في الوضع الاجتماعي العربي تغييراً لا يقلُّ عن التغيير الذي أحدثه الإسلام. فنحن نعلم تمام العلم أن الحنيفية كانت حركة دينية اجتماعية اقتصادية أكثر من كونها حركة دينية سياسية واقتصادية. ومن هذا المنطلق كانت الحنيفية ستلتفت التفاتاً كبيراً إلى الناحية الاجتماعية وسوف تحاول أن تقيم مجتمعاً عربياً على الأسس الدينية التي تدعو إليها، وعلى أساس الاقتصاد العربي القائم حيث أن التطور الاجتماعي في الجزيرة العربية كان يخضع خضوعاً مباشراً للتطور الاقتصادي، وليس للتطور الديني. و لم يُطلب من الأديان المتواجدة آنذاك على ساحة الجزيرة العربية أن تكون منفتحة على التطور الاجتماعي. فالتحكُّم في هذا التطور الاجتماعي كان في يد المال والاقتصاد وليس في يد الأديان. ومن هنا رأينا أن الذي فكَّك وحدة القبيلة والمُلكية العامة في الجزيرة العربية ليست المسيحية أو اليهودية أو الوثنية أو الصابئة أو الدهرية أو الحنيفية، ولكنه "الإيلاف" التجاري. وأن الذي بنى المجتمع المدني كبديل للمجتمع القبلي في الجزيرة العربية كان الاقتصاد وليست الأديان. وأن الذي نقل مجتمع الجزيرة العربية من البداوة إلى التحضر هو الانفتاح التجاري والاقتصادي. وأن الذي كوّن الطبقية القرشية في مكة – على وجه

الخصوص – ليست الوثنية أو المسيحية أو اليهودية أو العقائد الدينية الأخرى، ولكنها التجارة الداخلية والخارجية القرشية.

أما الكيان الاجتماعي الذي كان من المفترض أن تبني عليه الحنيفية مجتمعها الجديد فيما لو سادت وأصبحت دين العرب، فكان سيقوم على الأسس التالية، والتي لن تختلف كثيراً عما قام عليه المجتمع الإسلامي بعد ذلك:

- رفض القيم الاجتماعية والأخلاقية التي كانت سائدة في عصر الوثنية.
- المناداة بالإصلاح الاجتماعي والخلقي القويم.
- تحرير العبيد والتحفظ على الاسترقاق من جديد كما فعل الإسلام فيما بعد[1].
- الدعوة إلى تجنب شرب الخمر.
- تحريم لعب الميسر.
- تحريم الزنا، وإيقاع الحد على مرتكبيه.
- تحريم أكل الميتة.
- تحريم أكل الخنزير.
- تحريم القيام بالأعمال المنكرة عموماً.
- النهي عن وأد البنات.
- قطع يد السارق[2].
- تحريم الربا.
- إعطاء المرأة حقوقها المالية والاجتماعية التي كانت محرومة منها ق. س.

[1] لم يلغِ الإسلام الرقيق كليةً. بل إن بعض الباحثين الإسلاميين كمحمد رشيد رضا قالوا "ان الإسلام لم يُبطل الرق لأنه كان في ذلك تعطيل للمصالح".

أنظر: رشيد رضا، **الفتاوى**، رقم ٥٣٧، نقلاً عن عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ص١٢١.

[2] سبق أن قلنا أن قطع يد السارق كان عقاباً عربياً ق. س. ويقال أن أول من سنّه كان عبد المطلب جدّ الرسول. ومنهم من قال أن أول من سنّه كان الوليد بن المغيرة.

- إقرار التكافل الاجتماعي.
- إبقاء أحكام الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث وخلافه على ما هو عليه في عصر ما ق. س، مع بعض التغييرات الإجرائية التي من شأنها إقرار العدل والإنصاف.
- إلغاء الأنكحة التي اتصفت في الجاهلية بأنها أنكحة مشاعية كنكاح الرهط ونكاح الكثرة ونكاح الاستبضاع وغيرها من أنواع الأنكحة، وسوف يتم إلغائها بسبب تحوّل المجتمع من المُلكية العامة إلى المُلكية الخاصة بفضل سيطرة وامتداد المجتمع التجاري الحضري والبديل للمجتمع البدوي القبلي، وبفضل بدء تكون "الأسرة الزوجية" التي لم تكن قد ظهرت في السابق في المجتمع البدوي القبلي.

ومرة أخرى لو افترضنا أن الإسلام لم يظهر، وسادت الحنيفية كدين توحيدي لرأينا كيف أن الأحكام التي جاء بها الإسلام نتيجة لوقائع معينة حصلت في صدر الإسلام ثم اعتُبرت بعد ذلك أحكاماً مطلقة صالحة لكل زمان ومكان، ما كان لبعضها أن يكون جزءاً من النظام الاجتماعي العربي العام، كما تمّ بعد ذلك. علماً بأن بعضها كان قائماً قبل ظهور الإسلام كتحريم الزنا والربا من قبل الحنيفية، ومن هذه الأحكام:

- أحكام الزنا وشروط وثبوته والحكم فيه. ونحن نعلم أن هذه الأحكام قد جاءت إثر حادثة اجتماعية معينة وهي حادثة الإفك الخاصة بالسيدة عائشة.
- تشريع تحريم التبنّي الذي جاء على إثر حادثة زواج الرسول من زينب بنت جحش الزوجة السابقة لابن الرسول بالتبنّي.
- تشريع إعطاء جزء من الغنائم للمؤلفة قلوبهم حتى يتمكن الإيمان من قلوبهم في صدر الإسلام والتي أبطلها عمر بن الخطاب فيما بعد.

• تحريم الربا كان واضحاً أنه جاء في القرآن كيداً باليهود وثأراً منـــــهم. وأن التهديد بالحرب ضد المرابين المسلمين كان يُقصد به في الحقيقة اليـــهود[1]. وأن تحريم الربا لم يأتِ به القرآن في مكة قبل الهجرة، علماً بأن الرسول هنالك، كان قد بدأ الدعوة الإسلامية قبل هجرته إلى المدينة بثلاثة عشر عاماً.

❁

[1] مونتجمري وات، مصدر سابق، ص٤٥٢، ٤٥٣.

□ السيناريو الثالث

■ أن يصبح العرب يهوداً أو نصارى

 كان الوضع الاجتماعي العربي قبل الإسلام على النحو السابق الذي استعرضناه. ورغم أن العرب لم يعتنقوا المسيحية ق. س بأعداد كبيرة ليس لسبب ديني ولكن لسبب سياسي، وهو خوفهم من سيطرة البيزنطيين والأحباش عليهم وهم الذين كانوا يدينون بالديانة المسيحية، إلا أن العرب كانوا في حياتهم الاجتماعية قريبين جداً من المسيحية ونظامها الاجتماعي. "ولولا ظهور الإسلام لكان وجه العالم العربي ولا شك غير ما نراه الآن. كان العرب على دين النصرانية وتحت مؤثرات ثقافية أجنبية، هي الثقافة التي اتسمت بها هذه الشيع النصرانية المعروفة حتى اليوم"[1]. ولكان تأثير الحياة الاجتماعية المسيحية على العرب لا يقلّ عن تأثيرهم الثقافي الذي أشار إليه جواد علي. ولكن العرب ق. س كانوا في حياتهم الاجتماعية قريبين من الحياة الاجتماعية المسيحية، وذلك لعدة أسباب منها:

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥٩٠.

١. تجارة العرب الواسعة والكبيرة مع البيزنطيين، وما كان ينطوي عليها من تأثر العرب بالحياة الاجتماعية البيزنطية بسلبياتها وإيجابياتها.

٢. مجيء الكثير من تجار القوافل النصارى إلى الجزيرة العربية. وهؤلاء كانوا يحملون الإنجيل تحت إبطهم ودفاتر الحساب التجارية تحت الإبط الآخر. "وكان هؤلاء التجار يعتقدون أن التجارة هي كسب مادي، لكن التبشير مع التجارة ربح مضاعف، وهو ربح في الدارين: الدنيا والآخرة"[١]. ولا شك بأنهم في ملبسهم ومشربهم ومسكنهم ومعاشهم وحياتهم الاجتماعية تركوا أثراً يُذكر في الحياة العربية في الجزيرة العربية.

٣. وجود معاهدات ومواثيق العرب التجارية المختلفة مع البيزنطيين، وما كان ينطوي عليها من تقليدٍ ونقلٍ لطُرز الحياة الاجتماعية البيزنطية.

٤. تلاقح العرب الثقافي الممتد مع الحضارة البيزنطية الفنية، وما كان ينطوي عليه من تأثر وتأثير بالأخلاقيات والمسلكيات البيزنطية المسيحية وإن طرأ على هذه الأخلاقيات والمسلكيات الكثير من التغيير والتبديل وذلك بفضل عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية كثيرة. فلم يعد المجتمع البيزنطي المسيحي هو ذلك المجتمع المسيحي المثالي الذي نادى به السيّد المسيح ووضع له الأسس والقواعد.

٥. وجود أعداد من المثقفين كورقة بن نوفل، والشعراء المسيحيين العرب كعدي بن زيد والملمس بن عبد المسيح والأعشى والنابغة الجعدي ولبيد وأوس بن حجر، وإمرىء القيس وغيرهم من الشعراء . كما أن هناك

[١] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٦٠٠.

شعراء عرب ق. س جاء في شعرهم إشارات مسيحية كثيرة وإن لم يكونوا من المسيحيين كأمية بن أبي الصلت.

٦. وجود دولتين عربيتين مسيحيتين (الغساسنة والمناذرة) على حدود الجزيرة العربية، واللتين كانتا متأثرتين بالحياة الاجتماعية البيزنطية المسيحية تأثراً لا يُنكر.

٧. دخول سادات العرب والحكام العرب التابعين لهم من هذه القبائل (سليح، تغلب، تنوخ، لخم، إياد، وغيرهم) المسيحية، وإن كانوا قد اتبعوا المسيحية الشرقية، إلا أن الحياة الاجتماعية للمسيحية عموماً قد أثرت في هذه القبائل وفي الأجيال التي تلت بعد ذلك.

٨. وجود أعداد كثيرة من الأحباش المسيحيين بينهم والذين كانوا يقومون بأداء الخدمات العامة والشاقة والأعمال اللوجستية وخلاف ذلك من الأعمال الوضيعة. وهؤلاء لم تكن أفواههم مُكممة. بل كانوا يقومون بالدعوة للمسيحية وبقراءة الأناجيل المختلفة. فمنهم من "كان يقرأ ويفسر للناس ما جاء بالتوراة والإنجيل"[1].

٩. وجود عدد كبير من الغواني والقيان والمحظيات من المسيحيات الروميات والصقليات والجرمانيات اللائي وفدن إلى الجزيرة العربية من بلاد الشام ومناطق أخرى إما كعبيد ورقيق وإما كبائعات للهوى. وكنَّ يمتهن الغناء والرقص والجنس. ومنهن من كانت تقوم بالخدمة والتربية والرعاية في البيوت الأرستقراطية. وهؤلاء النسوة أثّرن تأثيراً لا يُنكر في الحياة

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥٨٩.

الاجتماعية العربية "وصرن أمهات لأولاد غدوا من صميم العرب"[1]. وفتحن المجتمع العربي المغلق في ذلك الوقت في ظل توسّع التجارة وازدياد الثراء وسيطرة الحياة الأرستقراطية الرغيدة.

١٠. طلب الراحة والسعادة واللذة في الأديرة المسيحية التي كانت منتشرة في بعض مدن الجزيرة العربية وعلى طرق القوافل التجارية حيث كان التجار العرب يبيتون فيها ويستريحون ويتلذذون بسماع الأناشيد الكنسية وشرب الخمور المعتقة. "وقد أثرت هذه الأديرة تأثيراً مهماً في تعريف التجار العرب والأعراب بالنصرانية. فقد وجد التجار في هذه الأديرة ملاجئ يرتاحون فيها ومحلات يُجهزون منها بالماء، كما وجدوا فيها أماكن اللهو والشرب، يأنسون بأزهارها وبخضرة مزارعها التي أنشأها الرهبان، ويطربون بشرب ما فيها من خمور ونبيذ مُعتَّق امتاز بصنعه الرهبان"[2].

١١. وأخيراً، فلقد أثّرت المسيحية في الذوق والفن والمعمار العربي. فكانت الأديرة والمذابح والمحاريب والزخرفة هي مجمل الفن المعماري المسيحي الذي دخل الجزيرة العربية. كذلك فقد عرف العرب عن طريق المسيحية النحت والرسم. وكل هذه المظاهر الفنية كان لها أثرها على الحياة العربية الاجتماعية ق. س.

ولو قُدِّر للمسيحية أن تنتشر في الجزيرة العربية، ويعتنق العرب كافةً هذه الديانة، لكانت صورة المجتمع العربي المسيحي على النحو التالي:

[1] جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥٨٩.

[2] أيضاً.

- لقد دعت المسيحية إلى المساواة بين الناس. ويتجلّى ذلك في قول السيّد المسيح: "ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل، فارفعوا العبيد إلى جواركم". وكانت دعوة المسيحية هذه على خلاف من الدعوة الدينية اليهودية التي كانت تمجّد الشعب اليهودي بصفته "شعب الله المختار". ولقد كانت دعوة المساواة المسيحية تلك سبب نقمة روما وقيصرها على المسيح والمسيحية كما كانت دعوة الإسلام للمساواة بين العبيد والسادة سبب نقمة حكومة قريش وتجارها على الرسول وعلى الإسلام. فكما جذب الإسلام الفقراء والمستضعفين والعبيد في مكة والمدينة إلى صفوفه والى دينه فقد جلبت المسيحية أيضاً الفقراء والمستضعفين والعبيد في روما . وإذا كان الإسلام قد حارب قريش من أجل هذه المبادئ الاجتماعية و لم يستسلم لقريش، فإن المسيحية التي لم تكن تطمع بأي كيان سياسي أو مالي لم تجد لديها القوة الكافية لمقاومة روما لدعوة المساواة هذه، وتخلّت عن هذه الدعوة وقالت إن المساواة التي كانت تدعو إليها هي المساواة في الروح وليس في الحقوق والثروات والواجبات. بل لكي تحمي المسيحية رأسها وتتجنب عذاب القياصرة نادت على لسان القديس بولس في رسالته لأهل روما بأن "تخضع كل نفس للسلاطين الفائقة، لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله، حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيدانون"[1]. وهي دعوة واضحة وصريحة للعبيد على طاعة أسيادهم وخدمتهم والإخلاص لهم. وبهذا، فقد أرست المسيحية "شرعية" الرق. فقد أوصى القديس بطرس العبيد بأن يكونوا "خاضعين بكل هيبة ليس للصالحين فقط بل للعنيفين أيضاً"[2]. بل إن القديس ايزيوروس نصح العبيد بعدم السعي إلى الحرية والاستكانة إلى العبودية. وأن يرفضوا الحرية حتى ولو دعوا من قبل أسيادهم بذلك. وقال للعبيد بأن حسابهم كعبيد يوم القيامة سيكون يسيراً لأنهم خدموا الرب في السماء

[1] الإنجيل، رسالة بولس إلى أهل روما ١٣، ١-٢.

[2] الإنجيل، رسالة بطرس الأولى ١٨:٢.

وخدموا المولى في الأرض[1]. وهذا ما كان يُطرب ويُعجب ويُرضي المكيين وغيرهم من العرب أيضاً في دعوة المسيحية إلى المساواة الروحية وليس إلى المساواة المادية أو الاجتماعية. وبذا نقلت المسيحية دعوتها من الواقع إلى الخيال ومن الأرض إلى السماء. ولم يعد لخطاب المساواة المادية بين السادة والعبيد أثر يُذكر. وكان هذا سيُرضي التجار والأغنياء العرب ق. س فيما لو اعتنق العرب المسيحية وأصبحت دينهم الرسمي، بدلاً عن الإسلام الذي كان بمثابة ثورة اجتماعية متشددة، لا تتسامح ولا تتراجع، وتستعمل القوة المسلحة في فرض الواقع الاجتماعي الجديد القائم على المساواة والعدل الاجتماعي. وإن ظلت هذه الدعوة مجرد نصوص مقدسة بعيدة عن التطبيق الواقع إلا في فترة قصيرة من العهد الراشدي (فترة أبي بكر وعمر بن الخطاب)، عاد بعدها المجتمع العربي إلى قبليته والى عصبيته والى فوارقه الطبقية المميزة.

▪ كان الزنا في المجتمع العربي ق. س مظهراً اجتماعياً واضحاً ومرضاً اجتماعياً فاضحاً. وعندما جاء الإسلام قاوم الزنا مقاومة عنيفة وفرض عقوبات رادعة على الزناة من الذكور والإناث ووضع نظاماً مفصلاً لكيفية العقاب والحساب. في حين أن المسيحية كانت لينة هينة مع الزناة. ونحن نذكر قول المسيح في تعذيب الرومان للزناة "من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر". وهو منتهى التسامح والصفح عن الزناة. كما أن الكنيسة بعد ذلك أصبحت تصدر صكوك الغفران المعروفة للزناة وتصدر قائمة بأسعار هذه الصكوك وتفتح حسابات في البنوك لسداد قيمة هذه الصكوك. وكانت رسوم صك غفران الزنا ١٥٠ دوكية (٢١٠ دولار أمريكي) في القرون الوسطى. وكانت الكنيسة لا تريد معاقبة الزاني ولكنها كانت تريد منه أن يدفع ثمن خطيئته. وكانت تردد: "ان الله لا يريد موت المخطئ، بل تريده أن يحيا وأن يدفع ثمن خطيئته". وهذا التسامح وهذا اللين وهذه الرقة تجاه الزنا والزُناة كان من شأن العرب

[1] عبد السلام الترمانيني، **الرق.. ماضيه وحاضره**، ص٣٤، نقلاً عن أحمد شفيق، **الرق في الإسلام**، ص٤٨.

ق. س أن يرحبوا به، ويؤيدونه، ويكون سبباً في توجههم نحو المسيحية المتساهلة وليست المتسامحة فقط.

- كان الربا من المحرمات في الديانات السماوية ومنها المسيحية. ورغم ذلك فإن الحكام السياسيين المسيحيين كانوا منفتحين وعقلاء وأدركوا ببصيرتهم وخبرتهم بأن تحريم الربا تحريماً قاطعاً يضرُّ بالتجارة بل إن مثل هذا التحريم القطعي الكلي الشامل يمكن أن يوقف التجارة كليةً وهي التي تعتمد على الإقراض والتسليف. فقننوا الربا بنسب مئوية معينة ومعقولة وذلك "حتى لا يموت الذئب ولا يفنى الغنم". وقد غضّت الكنيسة الطَرْف عن هذا تحت تأثير السلطة السياسية وطمعاً من الكنيسة أن تنال قسطاً من هذه السلطة السياسية في وقت من الأوقات. فنرى أن الدولة البيزنطية أيام حكم الإمبراطور المُشرِّع جستنيان قد قننت الربا وجعلته في حدود المعقول والمقبول رغم أن الأرباح التجارية في ذلك الوقت كانت عالية تصل إلى مائة بالمائة كما يقول لنا المؤرخون المسلمون الكلاسيكيون. فجُعلت الفائدة على الأموال المقترضة في تلك الفترة من حكم الإمبراطور جستينيان (٤٨٣-٥٦٥م) "لا تزيد عن أربعة في المائة لقروض الفلاحين وستة في المائة للقروض التجارية واثني عشر في المائة للنقود المستثمرة في المشروعات البحرية"[1]. ويبدو أن سعر الفائدة ق. س صعوداً وهبوطاً كان مرتبطاً بعوامل اقتصادية معينة منها شحّ السيولة المالية المتوفرة في الأسواق، وازدهار التجارة. ولذا نلاحظ ق. س أن روما مثلاً عندما كثرت فيها الغنائم وتوفرت السيولة المالية الكافية هبطت فيها أسعار الفائدة إلى أربعة بالمائة وبلغ حدها القانوني الأقصى ١٢ بالمائة قبيل عصر قسطنطين[2]. وهذا ما

[1] ول ديورانت، مصدر سابق، ج١٢، ص٢٤٢.

[2] أيضاً، ج١٠، ص٢٣٦.

ولنلاحظ أن النظام المصرفي بكامله الذي كان في روما ثم في الجزيرة العربية هو نظام يوناني في أصوله. وكان اليونانيون إلى جانب السوريين هم الصيارفة المسيطرون في روما. وكان هؤلاء الصيارفة يقومون بأرقى الخدمات المصرفية في ذلك الوقت من تبديل النقود ومراجعة الحسابات والودائع ذات الفوائد، ويصدرون التحاويل المالية للمسافرين، وتوكل إليهم إدارة أملاك=

كان يريده العرب واليهود الذين كانوا يتعاملون بخدمات التسليف والإقراض من الإسلام. وهذا ما كان يمكن أن يرضى عنه العرب واليهود من التجار ويحمدوه ويشكروه لو أن الإسلام قنن الفائدة على الأموال و لم يحرِّمها تماماً دون النظر إلى أهمية التسليف والاقتراض في تنمية التجارة وازدهارها. ولعل موقف المسيحية من الربا على هذا النحو من الواقعية سيكون عاملاً من عوامل انتشار المسيحية بين الفئات التجارية العربية ق. س خاصة وبين الفئات الأخرى عامة.

■ لقد شرّعت المسيحية كثيراً من حقوق المرأة إلا أن الأوضاع الاجتماعية السائدة والأوضاع الاقتصادية والسياسية التي كانت قائمة في الإمبراطورية الرومانية أيام أن ظهر السيّد المسيح كانت أقوى من الدعوة المسيحية، واضطرت المسيحية تحت قوة القهر الروماني والجبروت القيصري أن تتخلّى عن قوانين وشرائع مختلفة كانت قد قالت بها وسنّتها للمرأة. وعند اقتراب نهاية العصر الوثني لدى العرب في الجزيرة العربية في القرن السابع بسبب تغير البناء الاجتماعي والاقتصادي – والعقلي تبعاً لذلك – لدى عرب الجزيرة، كانت المرأة في الديانة المسيحية قد تموضعت على النحو التالي:

- احترام المرأة ومكافحة الدعارة.
- فسح المجال أمام المرأة للعمل في الحكومة والاشتغال في السياسة.
- فسح المجال أمام المرأة للعمل في الفن من رقص وغناء وتمثيل.
- تحريم الإجهاض، واعتباره بمثابة القتل المُتعمَّد.
- تحريم وأد البنات، واعتباره بمثابة القتل المُتعمَّد.

= الأفراد، وبيعها، وشرائها، واستثمار الأموال، وأداء الديون، وإقراض المال للأفراد والشركات. ويبقى النظام المالي الروماني من أكثر الأنظمة المالية نجاحاً وثباتاً في التاريخ.

انظر: ول ديورانت، مصدر سابق، ج١٠، ص٢٣٧.

- الدعوة إلى العزوبية وإبقاء البنات أبكاراً تحقيقاً للمُثل العليا.
- تشجيع الزوج والزوجة على الامتناع عن الاتصال الجنسي.
- تحريم الطلاق إلا إذا كان أحد الزوجين وثنياً.
- نقل الزواج من عقد مدني إلى عقد ديني مقدس لا يجوز نقضه.
- تحريم اللواط تحريماً قطعياً.
- مقاومة زواج الأرامل من النساء والرجال.

▪ لقد شرّعت المسيحية حزمة من المبادئ الأخلاقية القريبة جداً والمتشابهة مع المبادئ الأخلاقية الإسلامية. ومن هذه المبادئ عدم أكل مال الأرامل واليتامى، وإقامة العدل بين الناس وإعطاء الفقراء حقوقهم الاجتماعية. وكانت هذه الدعوات تجد صدى لها في المجتمع العربي كما وجدت قبل قرون سبعة صدى لها في المجتمع الروماني. وكان السيّد المسيح يقول في ذلك: "الذين يأكلون مال الأرامل ولعلة يطيلون الصلاة، والذين يظلمون الفعلة والحصادين بينما صياحهم قد وصل إلى رب الجنود". كما نادى السيّد المسيح بالعدالة المتمثلة في قوله : "لا يكن للواحد ثوبان". ولعل وصايا السيّد المسيح المتمثلة بعدم أداء شهادة الزور، وعدم الإقبال على القتل، وعدم ارتكاب السرقة، وعدم القيام بالسلب، وإكرام الوالدين، والتصدُّق على الفقراء من جملة المبادئ الأخلاقية الكثيرة التي أقرّها المسيحية كرسالة سماوية، والتي كانت ستُرضي المجتمع العربي في القرن السابع الميلادي وما بعد ذلك وخاصة جانب العقلاء منه.

▪ لقد أقامت المسيحية تكافلاً وتضامناً بين الناس ضد الآثام، والناس في هذه الآثام سواء وشركاء[1]. ومن هنا فقد كان ترحيب المسيحية الكبير بالتوبة كما كان ترحيب الأديان الأخرى من سماوية وأرضية. وهنا يقول السيّد المسيح: "إن فرح السماء بخاطئ واحد يتوب، أكثر من تسعة وتسعين باراً لا يحتاجون إلى

[1] خالد محمد خالد، **محمد والمسيح معاً على الطريق**، ص١٠٣.

توبة. اغفروا إن كان لكم على أحد شيء، لكي يغفر لكم أيضاً أبوكم الذي في السماوات". وكان باب السماء المسيحية المفتوح على هذا النحو لتقبل توبات الخطايا الاجتماعية من الناس ومحو آثامهم سيجد صداه الحسن والرضا والقبول في المجتمع العربي ق. س، الكثير الخطايا والكبير الآثام الاجتماعية، كما وجد صداه الإيجابي في المجتمع الروماني ق. م والذي كان هو الآخر كثير الخطايا وكبير الآثام.

• وكان لإطلاق المسيحية الدعوة لالتزام الحق واحترامه وتقديسه متمثلاً بقول السيّد المسيح: "تعرفون الحق .. والحق يحرركم" الأثر الكبير في المجتمع الروماني وخاصة بين الفقراء والمستضعفين، رغم أن القرون الأولى التي أعقبت ظهور المسيحية ظلت دون أي تأثر يُذكر بالإصلاحات الاجتماعية التي جاءت بها المسيحية. وظل تنظيم العمل وصور المُلكية ومصادر التربية وأساليب التعليم على ما هي عليه دون أي تغيير يُذكر، واستمر هذا قُرابة خمسة قرون بعد الميلاد. والعرب لم يكونوا ق. س طُغاة أو بُغاة أو عُتاة إلى درجة أنهم لا يستمعون إلى الحق ولا يذعنون له ولا ينصاعون لأمره كما صوّرهم لنا المؤرخون المسلمون الكلاسيكيون، وإنما كانوا أصحاب حق وأصحاب عدل وأُصحاب مروءة وشهامة وفزعة. ذلك أن تجارتهم والحرص على ازدهارها كانت تستدعي أن يكونوا أمناء وشرفاء في تعاملهم مع الآخرين. وكان من المؤكد أن شعار الحق السابق الذي أطلقته المسيحية في أيامها الأولى وظلت تنادي به طيلة سبعة قرون قبل ظهور الإسلام كان سيلقى صدى اجتماعياً طيباً في أوساط العرب الذين كانوا يسعون إلى استبدال الوثنية بالتوحيدية في عشية تداعي الوثنية، وقرب انهيارها في القرن السابع الميلادي.

• وكان لمكانة الإنسان في الديانة المسيحية هذا المقام الرفيع أثره في الدعوة المسيحية في بدايتها كما كان له أثره في الدعوة لها فيما بعد. ولا شك بأن تمجيد المسيحية للإنسان وعمله وسعيه وراء رزقه وكده وكدحه كان من جملة

العوامل التي دفعت الكثيرين إلى اعتناق المسيحية. فقد ركّز السيّد المسيح على أن الدنيا خُلقت من أجل الإنسان و لم يُخلق الإنسان من أجل الدنيا، وقال: "إنما خُلق السبت من أجل الإنسان و لم يُجعل الإنسان من أجل السبت". وقال كذلك: "كل شجرة لا تصنع ثمراً جيداً، تُقطع وتُلقى في النار". وقد كان العرب ق. س أمة عمل وجدٍّ واجتهاد في تجارهم وسعيهم وراء جمع المال وربما كانوا قد وجدوا – لو لم يظهر الإسلام – في المسيحية ديناً يدعمهم ويساند جدّهم وكدحهم وسعيهم المستمر المُضني وراء الرزق.

• وكان لدعوة للتضامن الاجتماعي التي أطلقها المسيح بقوله: "ليس لأحد أن يوقد سراجاً ويغطيه بإناء ويضعه تحت سرير، بل يضعه على منارة، لينظر الداخلون إلى النور" أثرها الكبير في الدعوة المسيحية التي تضع الأساس التعاوني القويم لبناء المجتمعات. وكان العرب ق. س سيرحبون بهذا أيضاً وهم الذين كانوا بحاجة ماسة إلى التعاون الاجتماعي في حياتهم وفي تجارتهم التي كانت تتطلب التكاتف والتعاون والمشاركة والاتحاد، وكأن المجتمع شركة واحدة للجميع.

• وبعيداً عن الأخلاق المسيحية الصِرفة، فلو تمَّ للعرب اعتناق المسيحية لاضطروا إلى مماشاة الشعوب المسيحية في أخلاقهم ومسلكهم الحياتي. فمن المعروف أن البيزنطيين المسيحيين جيران العرب كانوا على سبيل المثال يحبون الرقص كما كان العرب يحبونه، رغم أن الكنيسة كانت ترفض تعميد الممثلين، وتقف من الفنون موقف الحذِر.

• وبعيداً عما جاءت به المسيحية من نظام اجتماعي، فقد كان من المفترض لو أن العرب اعتنقوا المسيحية أن يكون هناك ما كان يُسمّى في القانون الروماني بقانون "الأحوال الشخصية". أو "قانون الأحوال المدنية" المعروف لدينا في هذه الأيام. وكان هذا القانون – كما كان معروفاً في القرن السابع الميلادي – ينصُّ على مجموعة تنظيمات أهمها:

١. حماية القانون لشخص المواطن ومُلكه وحقوقه وأمنه على نفسه من التعذيب أو العنف أثناء المحاكمة.

٢. حماية القانون للفرد من الدولة. وكانت هذه المادة من مفاخر القانون الروماني.

٣. حق العبيد المعتوقين في ممارسة الاقتراع والتعاقد.

٤. حصول المرأة على حقوقها، وزوال القسط الأكبر من سيطرة الرجل على المرأة إلى درجة أن المجتمع الروماني من عهد كاتو الأكبر إلى عهد كمودس كان خاضعاً لسلطان النساء.

٥. بقاء رضاء الوالدين وقبولهما الأساس في الزواج الشرعي.

٦. قتل الزوجة الخائنة لزوجها من قبل المحكمة وليس من قبل زوجها أو أهلها.

٧. لا حق في الإرث لأبناء السراري، وعدم اعتبار أبناء السراري شرعيين.

٨. تحريم قتل الأبناء ما لم يكونوا مشوهين.

٩. عقاب من يجهض حاملاً بالنفي من البلاد أو بمصادرة أملاكه.

١٠. إذا ماتت الحامل نتيجة إجهاضها من قبل رجل يُقتل الرجل.





الفهرس التحليلي

ما حالتنا الدينية هذه الأيام لو لم يظهر الإسلام؟ 17

ما حالتنا السياسية هذه الأيام لو لم يظهر الإسلام؟ 161



المراجع

إبراهيم، حسن: **تاريخ الإسلام السياسي**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٤.

إبن هشام: **السيرة النبوية**، شركة الطباعة الفنية، القاهرة، ١٩٧٤.

أدونيس: **الثابت والمتحول**، دار العودة، بيروت، ١٩٨٣.

أدونيس: **كلام البدايات**، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٩.

أركون، محمد: **قضايا في نقد العقل الديني**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨.

الأصفهاني، أبو الفرج: **الأغاني**، دار صعب، بيروت، لا تاريخ.

الآلوسي، محمود: **بلوغ الأرب**، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٢٤هـ.

إلياد، مرسيا: **المقدس والدنيوي**، العربي للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٧.

أمين، أحمد: **فجر الإسلام**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٢٨.

الأندلسي، ابن صاعد: **طبقات الأمم**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢.

ابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، المطبعة الوهبية، القاهرة، ١٨٨٢.

ابن الأثير: **أُسد الغابة في معرفة أخبار الصحابة**، المطبعة الوهبية، القاهرة، ١٢٨٠ هـ.

ابن الأنباري: **شرح القصائد السبع الطوال**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣.

ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت، لا تاريخ.

ابن طباطبا، محمد: **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠.

ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٤٩.

ابن كثير: **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت، لا تاريخ.

ابن كثير: **مختصر تفسير ابن كثير**، دار القرآن الكريم، بيروت، ١٩٧٩.

بابللي، محمود: **المال في الإسلام**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

باران ولاكوست: الاقتصاد السياسي للتخلف وأسباب التخلف الأساسية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١.
بخيت، علي: **التمويل الداخلي للتنمية الاقتصادية في الإسلام**، الدار السعودية، جدة، ١٩٨٥.
بروكلمان، كارل: **تاريخ الأدب العربي**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧.
البلاذري، أحمد: **أنساب الأشراف**، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٩٥٩.
البلاذري، أحمد: **فتوح البلدان**، مطبعة الموسوعات، القاهرة، ١٣١٩هـ.
البهبيتي، نجيب: **تاريخ الشعر العربي**، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ١٩٦١.
بهنسي، عفيف: **جماليات الفن العربي**، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٩.
بيرك، جاك: **العرب من الأمس إلى الغد**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٩.
بيضون، إبراهيم: **الحجاز والدولة الإسلامية**، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨٣.
بيضون، إبراهيم: **الفتوح ومشكلة الأرض**، مجلة "الفكر العربي"، ع٢٨، بيروت، ١٩٨٢.
بيهم، محمد: **المرأة في حضارة العرب**، دار النشر للجامعيين، بيروت، ١٩٦٢.

الترمانيني، عبد السلام: **الرقيق.. ماضيه وحاضره**، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥.
الترمانيني، عبد السلام: **الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام**، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٤.
التواتي، مصطفى: **التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام**، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٦.
توينبي، آرنولد: **تاريخ البشرية**، الأهلية للنشر، بيروت، ١٩٨٢.
تيزيني، طيب: **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دار دمشق، ١٩٧١.

الجابري، محمد: **العقل السياسي العربي**، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ١٩٩٠.
الجابري، محمد: **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤.
الجاحظ، أبو عثمان: **رسائل الجاحظ**، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٨.
جدعان، فهمي: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.
جعيط، هشام: **الفتنة.. جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٢.
الجنحاني، الحبيب: **التحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٤.

الحاج حسن، حسين: **الأسطورة عند العرب في الجاهلية**، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨٨.
حاوي، ايليا: **في النقد والأدب**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩.

حسين، طه: **تجديد ذكرى أبي العلاء**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦.
حسين، طه: **في الأدب الجاهلي**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩.
حسين، طه: **مرآة الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩.
حطب، زهير: **تطور بُنى الأسرة العربية**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٣.
الحلبي، برهان الدين: **السيرة الحلبية**، القاهرة، ١٢٩٢هـ.
● **الحوت**، محمود: **في طريق الميثولوجيا عند العرب**، دار النهار، بيروت، ١٩٨٣.
الحوفي، محمد: **سلسلة الشعر العربي.. وحدة اللغة والوطن**، دار الكتاب الحديث، بيروت، ١٩٨٤.

خالد، خالد محمد: **محمد والمسيح معاً على الطريق**، دار ثابت، القاهرة، ١٩٨٦.
خالد، خالد محمد: **من هنا نبدأ**، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٠.
خلدون، عبد الرحمن بن: **المقدمة**، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٤.
خليف، يوسف: **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨.

دلّو، برهان الدين: **جزيرة العرب قبل الإسلام**، الفارابي، بيروت، ١٩٨٩.
دلّو، برهان الدين: **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي**، الفارابي، بيروت، ١٩٨٥.
الدوري، عبد العزيز: **التكوين التاريخي للأمة العربية**، دراسات الوحدة، بيروت، ١٩٨٤.
الدوري، عبد العزيز: **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، دار الطليعة، بيروت،١٩٨٢.
دوهيم، روجيه: **مدخل إلى الاقتصاد**، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٢.
دويدار، محمد: **شركات توظيف الأموال**، سلسلة كتب قضايا فكرية،ع٨، القاهرة، ١٩٨٩.
ديورانت، ول: **قصة الحضارة**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، لا تاريخ.

رودنسون، مكسيم: **الإسلام والرأسمالية**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢.

الزعبي، محمد: **التغير الاجتماعي**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩.
زيدان، جورجي: **أنساب العرب القدماء**، مطبعة الهلال، القاهرة، ١٩٢١.
زيدان، جورجي: **تاريخ آداب اللغة العربية**، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٩٢.

سابق، السيّد: **فقه السنّة**، دار الكاتب العربي، بيروت، ١٩٦٩.
سالم، عبد العزيز: **دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، لا تاريخ.

السجستاني، عبد الله: **كتاب المصاحف**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥.
سحّاب، فيكتور: **إيلاف قريش.. رحلة الشتاء والصيف**، المركز الثقافي العربي، بيروت،
السمهودي، نور الدين: **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، القاهرة، ١٩٥٥.
سميل، ر. سي: **الحروب الصليبية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٢.
السهيلي، عبد الرحمن: **الروض الأنف**، المطبعة الجمالية، القاهرة، ١٩١٤.
السيّد، رضوان: **الأمة والجماعة والسلطة**، دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٤.

الشهرستاني، محمد: **الملل والنحل**، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٤٩.
شيفر، شيمون: **أسرار الغزو الإسرائيلي للبنان**، دار المروج، بيروت، ١٩٨٥.

الصائغ، سمير: **الفن الإسلامي**، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٨.
صابر، محي الدين: **البدو والبداوة**، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦.

ضيف، شوقي: **الشعر والغناء في المدينة ومكة**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩.

الطبري، محمد: **تاريخ الرسل والملوك**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧.

العاني، سامي: **الإسلام والشعر**، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣.
عباس، إحسان: **ديوان شعر الخوارج**، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ١٩٨٢.
العباسي، أحمد: **عمدة الأخبار في مدينة المختار**، المكتبة التجارية، القاهرة، لا تاريخ.
عبد الدائم، عبد الله: **في سبيل ثقافة عربية ذاتية**، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٣.
عبد الرازق، مصطفى: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، لا ناشر، القاهرة، ١٩٤٤.
عبد الكريم، خليل: **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠.
عبد الكريم، خليل: **الصحابة والصحابة**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٧.
عبد الكريم، خليل: **قريش.. من القبيلة إلى الدولة المركزية**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢.
العسقلاني: **الإصابة في تمييز أخبار الصحابة**، القاهرة، ١٩٦٨.
العسكري، أبو هلال: **كتاب الصناعتين**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤.
عطوان، حسين: **الشعراء الصعاليك في العصر الأموي**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠.
عطوي، رفيق: **صورة المرأة في شعر الغزل الأموي**، دار العالم للملايين، بيروت، ١٩٨٦.
العظمة، عزيز: **العلمانية من منظور مختلف**، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ١٩٩٢.

العقاد، عباس: **الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين**، دار القلم، القاهرة، لا تاريخ.
العقاد، عباس: **عبقرية الصديق**، المكتبة العصرية، بيروت، لا تاريخ.
العقيلي، مجدي: **السماع عند العرب**، لا ناشر، دمشق، ١٩٦٩.
عكاشة، ثروت: **التصوير الإسلامي الديني والعربي**، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٧٧.
العلايلي، عبد الله: **مقدمات لفهم التاريخ العربي**، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٤.
عُلَبي، أحمد: **ثورة العبيد في الإسلام**، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٥.
علي، جواد: **المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٨.
العلي، صالح: **محاضرات في تاريخ العرب**، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٥.
عمارة، محمد: **تيارات الفكر الإسلامي**، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٥.
عناية، غازي: **أصول المالية العامة الإسلامية**، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٣.
عودة وآخرون، محمد: **الوحدة العربية.. الممكنات والمعوقات**، مجلة "الفكر العربي"، ع١١/١٢، بيروت، ١٩٧٩.

الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت، ١٩٥٨.
الغزالي، محمد: **السُّنَّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٠.

فاديه، ج. ك: **الغزل عند العرب**، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٥.

قاسم، قاسم: **الإسلام والوعي التاريخي عند العرب**، مجلة "الفكر العربي"، ع٢٧، بيروت، ١٩٨٢.
القرطبي، محمد: **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٦.
* **قرم**، جورج: **تعدد الأديان وأنظمة الحكم**، دار النهار، بيروت، ١٩٩٨.
القرني، عوض: **الحداثة في ميزان الإسلام**، دار هجر، القاهرة، ١٩٨٨.
قطب، سيّد: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٤٩.
القمني، سيّد: **الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠.
القيرواني، ابن رشيق: **العمدة في صناعة الشعر ونقده**، لا ناشر، القاهرة، ١٩٥٥.

كحّالة، عمر: **العرب.. من هم، وما قيل عنهم**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣.
الكلبي، هشام بن: **كتاب الأصنام**، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤.
لاكوست، إيف: **الاقتصاد السياسي للتخلف وأسباب التخلف السياسية**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١.

مؤنس، حسين: **تاريخ قريش**، الدار السعودية، جدة، ١٩٨٨.

ماسّيه، هنري: **الإسلام**، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٨.

المبرد، محمد: **الفاضل**، دار الكتب، القاهرة، ١٩٥٦.

محمد، قطب: **النظم المالية في الإسلام**، الهيئة المصرية، القاهرة، ١٩٩٦.

مرجليوث، د.س: **أصول الشعر العربي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٨.

مرحبا، محمد: **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨١.

مروّة، حسين: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٨.

المسعودي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٧٩.

مظهر، سليمان: **قصة الديانات**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨.

المقريزي، تقي الدين: **إغاثة الأمة بكشف الغمة**،

مليكة، لويس: **البدو والبداوة**، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦.

المودودي، أبو الأعلى: **أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلّها في الإسلام**، الدار السعودية للنشر، جدة، ١٩٦٧.

موريون، جان: **لويس ماسينيون**، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٨١.

النابلسي، شاكر: **الأغاني في المغاني**، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٩٩.

النابلسي، شاكر: **المال والهلال.. الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام**، دار الساقي، لندن وبيروت، ٢٠٠٢.

النابلسي، شاكر: **ثورة التراث.. دراسة في فكر خالد محمد خالد**، العصر الحديث، بيروت، ١٩٩١.

النابلسي، شاكر: **عصر التكايا والرعايا.. وصف المشهد الثقافي لبلاد الشام في العهد العثماني**، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٩٩.

نبي، مالك بن: **المسلم في عالم الاقتصاد**، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٩٧٢.

النجار، عبد الهادي: **الإسلام والاقتصاد**، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣.

النواوي، عبد الخالق: **النظام المالي في الإسلام**، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٧٣.

هاوزر، أرنولد: **الفن والمجتمع عبر التاريخ**، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٨١.

هيكل، حسين: **الصدّيق أبو بكر**، القاهرة، ١٩٤٣.

وات، مونتجمري: **محمد في المدينة**، الدار العصرية، بيروت، لا تاريخ.

المراجع الأجنبية:

Barakat, Halim, ***The Arab World, Society culture, and State,*** University of California Press, Berkeley, 1993

Grunebaum,Von. ***The Nature of the Arabs unity before Islam***. Arabica. No: 10, 1970

Hausman, Daniel & Michael S. McPherson, ***Economic analysis and moral philosophy***, Cambridge University Press, 1996

Hayek, F.A. ***Law, Legislation, and Liberty***, Chicago University Press, 1979.

Holden, David & Richard Johns, ***The House of Saud***, Sidgwick & Jackson, London, 1981

Hourani, Albert, ***A History of the Arab Peoples***, Harvard University Press, Cambridge, 1991

Kahneman, D, ***Varieties of Counterfactual Thinking***, Roes & Olson, NJ, 1995

Knight, Frank, & Th. Merriam, ***The Economic Order and Religion***, Greenwood Press. Westport, connecticut 1979

Kvart, Igal, ***A Theory of Counterfactuals***, Ridgeview Publishing Company, CA, 1986

Lacy, Robert, ***The Kingdom***, Hutchinson, London, 1981

Lewis, Bernard, ***The Arabs in History***, Oxford University Press, NY.1993

Lewis, David, ***Counterfactuals***, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1973

Lewis, David, ***Counterfactuals and Comparative Possibility,*** Journal of Philosophical Logic, 1980

Seelau E.P & S.M. Seelau, ***Counterfactual Constraints***, Roes & Olson, NJ, 1995

Schoemaker, A.M, ***When and how to use scenario planning?*** Journal of forecasting, 10 (6), 1991

Schurmann, H.F, ***The Logic of Word Power***, Pantheon Books, NY, 1974

Tetlock, Philip & Aaron Belkin, ***Counterfactual Thought Experiment in World Politics,*** Princeton University Press, 1996

فهرس الأعلام

كتب للمؤلف

في نقد الشعر:

١-فدوى تشتبك مع الشعر (دراسة في شعر فدوى طوقان) ١٩٦٣.
٢-رغيف النار والحنطة (دراسة في الشعر العربي الحديث) ١٩٨٦.
٣-الضوء واللعبة (دراسة في شعر نزار قباني) ١٩٨٦.
٤-مجنون التراب (دراسة في شعر محمود درويش) ١٩٨٧.
٥-نبتُ الصمت (دراسة في الشعر السعودي الحديث) ١٩٩٢.
٦-قامات النخيل (دراسة في شعر سعدي يوسف) ١٩٩٢.

في نقد الرواية:

٧- مذهب للسيف ومذهب للحب (دراسة في أدب نجيب محفوظ) ١٩٨٥.
٨- فضّ ذاكرة امرأة (دراسة في أدب غادة السمّان) ١٩٩٠.
٩- مدار الصحراء (دراسة في أدب عبد الرحمن منيف) ١٩٩١.
١٠- مباهج الحرية في الرواية العربية (دراسة لعشرة روائيين عرب) ١٩٩٢.
١١- جماليات المكان في الرواية (دراسة في أدب غالب هلسا) ١٩٩٤.
١٢- الرواية الأردنية وموقعها من خارطة الرواية العربية، ١٩٩٤.

في نقد القصة:

١٣- النهايات المفتوحة (دراسة في أدب انطون تشيكوف) ١٩٦٣.
١٤- المسافة بين السيف والعنق (دراسة في القصة السعودية) ١٩٨٥.

في نقد الموسيقى:

١٥- الأغاني في المغاني- جزآن (السيرة الفنية للشيخ إمام عيسى) ١٩٩٨.

في نقد الفن التشكيلي:

١٦- أكله الذئب (السيرة الفنية للرسام ناجي العلي) ١٩٩٩.

في نقد الثقافة:

١٧- الزمن المالح (أوراق في جدلية السياسة والثقافة العربية) ١٩٨٦.

١٨- الثقافة الثالثة (أوراق في التجربة الثقافية اليابانية) ١٩٨٨.

١٩- النهر شرقا (دراسة في الثقافة الأردنية المعاصرة) ١٩٩٣.

٢٠- عصر التكايا والرعايا (المشهد الثقافي لبلاد الشام في العهد العثماني) ١٩٩٩.

في نقد الفكر:

٢١- الرجم بالكلمات (دراسة لمجموعة من المفكرين العرب المعاصرين) ١٩٨٩.

٢٢- ثورة التراث (دراسة في فكر خالد محمد خالد) ١٩٩١.

٢٣- الفكر العربي في القرن العشرين ١٩٥٠-٢٠٠٠، (ثلاثة أجزاء) ٢٠٠١.

في نقد السياسة:

٢٤- النار تمشي على الأرض (شهادات في الحياة العربية) ١٩٨٥.

٢٥- قطار التسوية (دراسة لكافة مبادرات التسوية الفلسطينية) ١٩٨٦.

٢٦- محاولة للخروج من اللون الأبيض (أوراق في السياسة العربية) ١٩٨٦.

٢٧- وسادة الثلج (العرب والسياسة الأمريكية) ١٩٨٧.

٢٨- السلطان (دليل السياسة لحفظ الرئاسة) ٢٠٠٠.

في نقد التاريخ:

٢٩- المال والهلال (الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام) ٢٠٠٢.

٣٠- ما حال العرب الآن لو لم يظهر الإسلام؟ ٢٠٠٢

في نقد التربية:

٣١- الطائر الخشبي (شهادات في سقوط التربية العربية) ١٩٨٨.

في نقد التنمية:

٣٢- سعودية الغد الممكن (بحث استشرافي تنموي) ١٩٨٥.

٣٣- طلَق الرمل (أوراق في التنمية والثقافة الخليجية) ١٩٨٨.

في ترجمة النقد:

٣٤- سارتر المفكر العقلي الرومانسي، ١٩٦٤.

٣٥- دراسات في المسرح الفرنسي، ١٩٦٤.